

THÈSE DE
PARIS.

1890

N^o. 26.

UNIVERSITÉ DE FRANCE. — ACADÉMIE DE PARIS

ESSAI

SUR LE

BAPTÊME DE JÉSUS

Ἐξέτισεν αὐτὸν ὁ θεός.
Act., 10, 58.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le vendredi 25 juillet 1890, à 4 heures

PAR

CHARLES BROGNARD

PARIS

HENRI JOUVE

IMPRIMERIE DES ÉCOLES

15, rue Racine, 15

—
1890



Digitized by the Internet Archive
in 2026



ESSAI

SUR LE

BAPTÊME DE JÉSUS

Ἐχρίσεν αὐτὸν ὁ θεός.

Act., 10, 38.

THÈSE

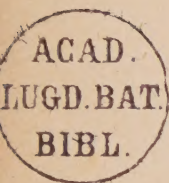
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le vendredi 25 juillet 1890, à 4 heures

PAR

CHARLES BROGNARD



PARIS

HENRI JOUVE

IMPRIMERIE DES ÉCOLES

15, rue Racine, 15

—
1890

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. MÉNÉGOZ, *Président de la soutenance.*
MM. MÉNÉGOZ, }
 VAUCHER, }
 BONET-MAURY, } *Examineurs.*

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

A MONSIEUR L. MARCHAND

Pasteur de l'Église de la Confession d'Augsbourg, à Seloncourt
(Doubs).

A MONSIEUR E. MÉNÉGOZ

Professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris
Directeur du Séminaire.

A MONSIEUR G. PARROT

Ancien pasteur de la paroisse de Champey (Haute-Saône).

Témoignage de reconnaissance et d'affection.

ESSAI

SUR

LE BAPTÊME DE JÉSUS

Ἐχρίσεν αὐτόν ὁ θεός.

Act., 10, 38.

INTRODUCTION

Les questions christologiques sont plus que jamais à l'ordre du jour de la théologie. Après la critique exercée dans ces dernières années sur les livres du Nouveau Testament, en particulier sur les évangiles, on a repris le grand problème de la vie de Jésus, et on l'a traité de plusieurs points de vue fort différents. Or, un des événements les plus importants de cette vie est sans contredit celui qui inaugure l'activité messianique de Jésus, à savoir son baptême. Il nous a paru intéressant de consacrer à cette question une étude spéciale. Notre examen comprendra deux parties : dans la première, nous étudierons les textes relatifs au baptême de Jésus ; dans la seconde, nous essayerons de dégager les mobiles qui ont amené Jésus à se faire baptiser, et quelles ont été les conséquences de ce fait pour lui.

Cherchons, avant de commencer cette étude, à fixer la date de l'événement qui va nous occuper.

Après avoir donné quelques détails sur Jean-Baptiste, dépeint sa personne et son genre de vie et caractérisé sa prédication (Matth., 3, 1-12; Marc, 1, 4-8; Luc, 3, 1-20), les évangiles synoptiques racontent le baptême de Jésus. Matthieu l'introduit par l'adverbe τότε, *alors*; Marc, par une formule tout aussi vague : ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, *en ces jours-là*. Ces deux indications se rapportent d'une manière générale à l'époque du ministère de Jean-Baptiste; mais cette époque n'est fixée d'une façon précise ni par l'un ni par l'autre de nos deux premiers évangiles. Au commencement du chap. 3, Matthieu avait déjà introduit son récit concernant le Précurseur par la formule : *en ces jours-là*. Or, dans les versets précédents du chap. 2, il est question du retour d'Égypte et du séjour de Jésus et de ses parents dans la ville de Nazareth. Il est clair qu'il y a entre les faits relatés dans ces deux chapitres une longue période écoulée; il est donc impossible de tirer de Matthieu ou de Marc aucune détermination chronologique qui puisse nous servir pour fixer la date du baptême de Jésus.

Il se trouve heureusement dans le troisième évangile (3, 1) une indication plus précise : « La quinzième année du règne de Tibère César, Ponce-Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode, tétrarque de la Galilée, etc... la parole de Dieu fut adressée dans le désert à Jean, fils de Zacharie. » D'après Suétone (*Octav.* 100), Auguste était mort le 19 août 767. La 15^e année du règne de Tibère qui lui succéda est donc comprise entre le 19 août 781 et la même date

de l'année 782 (1) (28-29 de l'ère chrétienne). Mais Luc nous apprend un peu plus loin que Jésus, au moment de son baptême, était âgé d'environ trente ans (Luc, 3, 23) ; il serait donc né en 751-52. Et comme le même écrivain le fait naître du temps d'Hérode (Luc 1, 5), d'accord en cela avec Matthieu (2, 1) ; comme nous savons d'autre part que ce roi est mort en 750 (Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 8, 1)(2), Luc se trouverait ici en contradiction avec lui-même. Wieseler essaie de résoudre la difficulté en disant que l'auteur du troisième évangile n'a pas voulu, au commencement du chapitre 3, donner la date du ministère du Baptiste, mais celle de la fin ; et il s'appuie sur le verset 20 du même chapitre où il est fait mention de l'emprisonnement du Précurseur et sur le passage : Actes, 13, 25, où les paroles de Jean sont rapportées aux derniers temps de sa prédication. Nous avons donc dans Luc, 3, 1-20 l'histoire complète de Jean-Baptiste ; le récit forme un tout et la date par laquelle il commence est celle de l'épisode final. Il n'y a pas, selon Wieseler, à trouver surprenant que la chronologie du troisième évangile se rapporte à un fait de la vie du Baptiste, car ce fait est le point de départ du ministère de Jésus (V. Marc, 1, 14 ; Matth., 4, 12 ; Act., 1, 22). Il ne saurait donc y avoir contradiction entre Luc, 3, 1, et Luc, 3, 23, puisque les deux passages désignent deux époques différentes.

1. Tous les synchronismes ajoutés par Luc concordent avec cette première donnée, bien que le dernier ait été fort discuté. Voir Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Evangelien*, Hambourg, 1843, pp. 172-192.

2. Voir M. Stapfer, *La Palestine*, 3^e éd., p. 451.

Malgré l'argumentation de Wieseler, il nous paraît difficile de croire que Luc, dans ses indications chronologiques si précises, ait eu en vue le moment où finit le ministère du Précurseur ; car le verset 2 du chapitre 3 de Luc marque bien le commencement de son activité prophétique. Il est à remarquer d'ailleurs que la difficulté subsiste tout entière dans l'hypothèse que nous venons d'exposer. Luc dit expressément que Jésus avait environ trente ans *lorsqu'il commença* (1) et Wieseler, nous l'avons vu, considère l'emprisonnement de Jean-Baptiste comme le point de départ de l'activité du Christ. Nous sommes par conséquent ramenés pour cette dernière date à l'année 782, et nous retombons dans la contradiction signalée plus haut. On pourrait dire, il est vrai, que le début du ministère du Seigneur ne coïncide pas avec le moment de son baptême, que celui-ci est antérieur, qu'il s'est écoulé entre les deux faits un laps de temps assez considérable, et que rien n'empêche de reculer la date du baptême en admettant que Jésus l'ait reçu avant sa trentième année. Mais le rapport évident qui existe entre le récit de Luc, 3, 21 et 22, et la donnée du verset 23 nous oblige à joindre le ἀρχόμενος de ce même verset à ce qui précède, et par conséquent à le rapporter au moment même du baptême. Quelle que soit d'ailleurs la période de temps qu'on puisse supposer entre les deux événements, il n'est pas vraisemblable qu'elle comprenne deux années. Il faut donc admettre que Luc (3, 1) a voulu donner la date du commencement de l'activité du Baptiste et par là même le *terminus*

1. Luc, 3, 23 : καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὥσπερ ἐτῶν τριάκοντα.

a quo dont on doit partir si l'on veut calculer celle du baptême de Jésus.

On peut concilier d'une autre manière les deux données en apparence contradictoires du troisième évangile. D'après un décret du sénat rendu à la demande d'Auguste, Tibère prit part au gouvernement de l'empire dès 764 ou dès janvier 765 (1) ; si on compte les années de son règne à partir de ce moment, on obtient comme quinzième année : 780. Il est très probable que Luc, se plaçant au point de vue de la Palestine, ait pris pour point de départ dans son calcul, non l'année de l'avènement au trône de Tibère, mais celle de son avènement au pouvoir (2). Si en est ainsi, nous arrivons à une date qui coïncide parfaitement avec ce que dit auparavant le troisième évangile sur la naissance de Jésus et son âge lors du baptême.

Mais nous ne sommes pas réduit sur ce point aux seules données des synoptiques. Le quatrième évangile fait mention d'une Pâque que Jésus aurait passée à Jérusalem peu après le miracle de Cana. Jésus ayant dit aux Juifs : « Détruisez ce temple et je le relèverai dans trois jours », les Juifs lui répondirent : « On a mis quarante-six ans à bâtir ce temple, etc. » (Jean 2, 19-20).

D'après Josèphe (*Antiq.*, XX, 9,7) le temple n'a été complètement achevé qu'un peu avant la guerre contre les Romains. On y travaillait donc encore au moment où nous reporte la scène racontée par l'évangile de Jean et

1. Voir Tacite, *Annales*, 1, 3; Suétone, *Tib.* 20, 21.

2. Voir B. Weiss, *Das Leben Jesu*, Berlin, 1888, I, 293, 294; H. Lutteroth, *Le recensement de Quirinius*, Paris, 1865, pp. 54-67.

cela depuis quarante-six ans. Or, nous savons (Josèphe, *Antiq.*, XV, 11,1) que la construction de cet édifice avait commencé la dix-huitième année du règne d'Hérode, c'est-à-dire en 735 (717+18 (1). En ajoutant à ce chiffre les 46 années dont parlent les Juifs, on trouve que cette première Pâque ne peut être que celle de l'an 781.

En tenant compte de l'espace de temps écoulé entre le baptême de Jésus et cette fête, on arrive donc facilement pour le premier à l'année 780 (2), résultat qui concorde précisément avec la chronologie de Luc. Nous nous contenterons de cette date approximative, sans chercher à déterminer dans quel moment particulier de l'année s'est passée la scène que nous allons étudier. C'est par conséquent, en 780 de la fondation de Rome ou 27 (3) de l'ère chrétienne qu'eut lieu la rencontre de Jean-Baptiste et de Jésus.

1. Voir Wieseler, ouvr. cit., pp. 165 ss.

2. Pour la date de l'avènement au trône d'Hérode, voir Wieseler, ouvr. cit., p. 50.

3. C'est la date indiquée par B. Weiss, de même que par Beyschlag, *Das Leben Jesu*, Halle, 1885, pp. 132 ss., et par M. Stapfer, *La Palestine*, 3^e éd., p. 452. Riggenbach, *Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu*, Bâle, 1858, pp. 194 ss. se prononce pour 779; M. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, p. 360, considère 781 comme date de l'apparition publique de Jésus; enfin M. Renan, *Vie de Jésus*, 94, 113, place en 28 le commencement du ministère de Jean et dans l'été de 29 (782), son arrestation.

Textes relatifs au baptême de Jésus dans les évangiles synoptiques (1).

Matthieu, 3, 13-17.	Marc, 1, 9-11.	Luc, 3, 21-22.
13. Alors Jésus vint de Galilée au Jourdain auprès de Jean pour être baptisé par lui. 14. Mais Jean s'y opposait disant : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi et tu viens à moi ? » 15. Jésus répondant lui dit : « Laisse faire pour le moment car c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. » Alors il le laissa. 16. Jésus ayant été baptisé remonta aussitôt hors de l'eau et voici que les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. 17. Et une voix des cieux disait : « Celui-ci est mon Fils, le bien aimé en qui je me complais. »	9. Et il arriva en ces jours-là que Jésus vint de Nazareth en Galilée et fut baptisé par Jean dans le Jourdain. 10. Et dès qu'il fut sorti de l'eau il vit les cieux ouverts et l'esprit comme une colombe descendant sur lui, 11. et une voix des cieux : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me complais. »	21. Comme tout le peuple se faisait baptiser Jésus reçut aussi le baptême. Et comme il priait, 22. Et que l'Esprit-Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe, et il y eut une voix des cieux : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me complais. »

1. Voir plus loin le passage : Jean, I, 32. 33.

PREMIÈRE PARTIE

Etude des textes.

CHAPITRE PREMIER

LES RÉCITS DES SYNOPTIQUES.

Matthieu fait venir Jésus de Galilée, Marc, de Nazareth en Galilée (1) ; car la prép. ἀπὸ (Marc, 1,9) ne doit pas être rapportée à Ἰησοῦς, mais à ἤλθεν ; il y aurait autrement : Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ (2) (V. Marc, 15,43). C'est la première fois que Jésus apparaît sur la scène de l'histoire évangélique et il est frappant que Marc ne nous ait rien dit auparavant ni de sa naissance ni des circonstances miraculeuses qui l'accompagnèrent. Pour lui « l'évangile » commençait au baptême de Jean. On peut rapprocher ce début de Marc, du passage Act., 1, 21. 22 : « Il faut que l'un de ceux qui nous ont accompagnés pendant tout le temps que le Seigneur

1. Remarquer la construction de Marc : une phrase où se trouvent deux verbes à un mode personnel et qui ne sont reliés par aucune conjonction. Cet hébraïsme se rencontre encore, Marc, 4, 4, et avec un infinitif comme second verbe : Mc. 2, 15. 23.

2. Voir dans le *Comment. de Meyer* : B. Weiss, *Krit. exeg. Handbuch über die Evangelien des Marcus und Lukas*, 8^e éd., 1885, p. 20.

Jésus a vécu avec nous *depuis le baptême de Jean* jusqu'au jour où il nous a été enlevé, se joigne à nous, etc.. » (Comp. le discours de Pierre à Corneille et à ses gens, Act., 10, 37). Ces passages nous indiquent clairement où commençait l'objet de la première prédication chrétienne. Il n'est pas indifférent de relever cette parenté de la conception du second évangile avec la prédication apostolique.

Luc (3, 21) rattache l'arrivée de Jésus au grand courant populaire qui amenait les Juifs vers le Baptiste (Matth., 3, 5 ; Marc, 1, 5) : « Comme tout le peuple se faisait baptiser, Jésus se fit aussi baptiser. » On a voulu conclure de ce passage (1) que le peuple entier assistait comme témoin au baptême de Jésus. C'est dépasser la pensée de l'auteur. Luc veut simplement indiquer l'époque et l'occasion du fait qu'il raconte, sans dire par là que tous les habitants de la Judée et de la Galilée fussent présents. On se représente difficilement d'ailleurs tous ceux qui venaient au Jourdain, réunis le même jour et au même endroit autour du Baptiste. Rien dans la suite des récits ne vient à l'appui de cette hypothèse. Matthieu indique nettement que Jésus venait à Jean pour être baptisé : alors Jésus arriva... *πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*. Cet infinitif est, comme le dit Fritzsche (2), au *genitivus causæ*.

1. V. Chemnitz, *Harmonia evangelica*, I, 172 : « Inde (du passage en question), enim constat, præter Baptismam, multos alios spectatores et testes fuisse eorum quæ circa Iordanem acciderunt cum Christus baptizaretur. »

2. Fritzsche, *Evangelium Mathæi*, 1826, p. 143.

Les trois premiers évangiles ne disent rien sur l'endroit où Jean baptisait ; le quatrième (1,28) rapporte que c'était à Béthanie, au-delà du Jourdain. Le texte reçu remplace le nom de cette ville par celui de Béthabara, d'après une correction d'Origène. Il est clair qu'on ne saurait penser à l'endroit bien connu du nom de Béthanie, où habitait la famille de Lazare et qui était situé tout près de Jérusalem (1), par conséquent loin du Jourdain. Origène avait trouvé dans plusieurs manuscrits la leçon qu'il préconise (2), et on lui avait, paraît-il, montré le lieu même où, d'après la tradition, Jean avait baptisé. Mais il paraît bien que l'ancienne leçon est préférable ; l'auteur du quatrième évangile, en ajoutant au nom de l'endroit la mention : au-delà du Jourdain, semble avoir cherché par là à rendre impossible toute confusion avec l'autre Béthanie. Il n'est pas étonnant qu'il ne soit rien resté de cette ville, après les guerres qui dévastèrent la Palestine ; bien d'autres bourgades ont disparu dont nous n'avons plus aujourd'hui que le nom et dont l'emplacement serait fort difficile à déterminer. Il faut donc se résoudre à ignorer l'endroit exact où nous transportent nos récits.

Marc et Luc entrent immédiatement en matière. Matthieu renferme ici un passage sans parallèle où est relaté l'accueil fait à Jésus par Jean-Baptiste. Celui-ci, voyant Jésus venir à lui pour être baptisé, voulait l'en empêcher : *ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτόν*. L'imparfait exprime une

1, A environ 3 kilom. (Jean, 11, 18).

2. Origène, *Comm. in Johan.*, 6, 24.

action commencée, mais non achevée (1). Le Baptiste reconnaît son infériorité vis-à-vis du nouveau venu : « J'ai besoin d'être baptisé par toi et tu viens à moi ». Celui qui donne le baptême a besoin, lui aussi, de le recevoir, mais il ne peut le recevoir que du Messie lui-même. Car c'est ainsi que doit être compris ce passage de Matthieu ; dans la pensée de l'auteur, non seulement Jean reconnaît en Jésus quelqu'un de plus saint que lui, mais il s'incline en sa présence comme devant celui qui devait inaugurer un nouvel ordre de choses ; son étonnement lorsque le Seigneur lui demande le baptême montre bien qu'il le séparait absolument dans sa pensée de tous les autres Juifs. Si Jean, qui a pour tâche de baptiser, se refuse devant Jésus, c'est qu'il considère ce dernier, non comme un homme ordinaire, plus parfait que lui, il est vrai, mais comme celui en vue duquel est fondé ce nouveau rite religieux. Aucun Juif, quelque supérieur qu'il pût être à Jean, ne pouvait se passer du baptême de repentance ; comme le remarque très bien Chemnitz : « *nullius hominis tanta fingenda est pietatis perfectio cui non fuerit opus baptismo pœnitentie in remissionem peccatorum* » (2). D'après la source particulière au premier évangile, le Baptiste connaît donc déjà le Messie dès le premier moment de leur rencontre (3) ; on ne saurait comprendre autrement la discussion préalable qui s'engage entre eux.

1. V. dans Meyer : B. Weiss, *Comm. über Matth.*, 1870, 8^e éd., p. 70.

2. Chemnitz, *ouvr. cit.*, I, 173.

3. Nous reviendrons dans la suite sur ce passage Math. 3, 14. 15, si important au point de vue de la critique des récits du baptême.

Jésus répond : Ἀφες ἄρτι, laisse faire pour le moment. Comme on l'a fait remarquer, l'adv. ἄρτι marque un ordre de choses qui est tout transitoire et en quelque sorte provisoire, il faut que cela soit ainsi maintenant ; dans la suite, il n'en sera plus de même : « Cette expression signifie clairement que la subordination au Baptiste impliquée dans le fait de se faire baptiser par lui, ne répond pas au vrai rapport de Jésus vis-à-vis de ce dernier, puisque les scrupules de Jean ne sont écartés que pour le cas présent » (1). Jésus ajoute pour expliquer sa démarche : « car il nous convient d'accomplir ainsi toute justice. » Le pronom ἡμεῖς se rapporte non à Jésus seul, comme l'ont soutenu certains exégètes (entr'autres De Wette) ni à Jésus et à Dieu, comme le veut Bengel (2), mais à Jean-Baptiste et à Jésus. Il nous convient, à toi dans ton rôle de baptiste et de précurseur, à moi dans celui de messie, de faire tout ce qui est conforme à la volonté de Dieu, à l'ordre établi par Lui.

L'explication donnée par Matthieu (3, 14-15) se retrouve dans l'évangile des Ebionites (fragment conservé par Epiphane, *Adv. Hæres.*, XXX, 13). Mais tandis que l'évangile canonique la place avant le baptême, elle est ici placée *après*. Lorsqu'il a été témoin des phénomènes merveilleux qui ont accompagné la sortie de Jésus hors du Jourdain, Jean lui demande : « Qui es-tu, Seigneur ? » Et la voix du ciel répond : « C'est mon fils bien-aimé en

1. B. Weiss, *Meyer's Komm. über Matth.*, 8^e éd., p. 71.

2. Bengel, *Gnomon N. T.* : « *In mente Jesu poterat etiam hunc sensum habere : decorum est mihi et Patri meo ut ego impleam omnem justitiam.* »

qui je me complais. » Alors Jean se prosternant lui dit : « Je t'en prie, Seigneur, baptise-moi. » Ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων. Ἄψες ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα. Sauf le mot ἄρτι qui manque et le mot δικαιοσύνην qui est remplacé par le pluriel neutre πάντα, c'est littéralement la même phrase que chez Matthieu. Dans l'évangile apocryphe, on comprend à merveille le sentiment qu'éprouve Jean en présence de celui dont la dignité supérieure vient de lui être révélée; on comprend beaucoup moins les paroles mises dans la bouche du Christ, puisqu'il ne s'agit plus en ce moment-là du baptême de Jésus par Jean et que ces mots supposent au contraire que cet acte n'a pas encore eu lieu, comme l'observe avec raison M. A. Réville (1).

Est-ce à dire que tout devienne limpide et clair si l'on admet avec notre premier évangile canonique que la conversation entre Jésus et Jean doit être placée avant le moment du baptême? Loin de là. Malgré l'apparente incohérence du récit ébionite, nous avouons qu'il nous paraît devoir obtenir ici la préférence, car dans Matthieu le fait que le Baptiste connaît déjà le Messie, rend parfaitement inutiles les miracles extérieurs qui sont relatés dans la suite. Le récit canonique, il est vrai, semble au premier abord plus logique et plus cohérent, mais les difficultés qu'il soulève sont trop considérables pour qu'il puisse être préféré au passage de l'évangile apocryphe (2). Notre

1. A. Réville. *Études critiques sur l'évangile selon S. Matth.*, Leide, 1862, p. 244.

2. C'est l'avis de Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867, I, 530 et ss.— De même Usteri : « Wenn wir uns das Erstaunen des

opinion paraîtra suffisamment justifiée dans le courant de cette étude.

Dans un fragment de l'évangile des Hébreux cité par saint Jérôme (*Contra Pelag.*, III, 2), nous rencontrons encore le même souci d'expliquer la démarche de Jésus auprès du Précurseur : « *Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei : « Johannes baptista baptizat in remissionem « peccatorum; camus et baptizemur ab eo ».* Dixit autem eis : « *Quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte « quod dixi ignorantia est* (à moins que ce que je viens de dire ne soit un péché d'ignorance) ». L'idée dominante est visiblement de maintenir la sainteté de Jésus. Ces réflexions dénotent une époque où l'on était déjà préoccupé de repousser toute interprétation dogmatique de nos récits peu en rapport avec le caractère de Jésus-Christ.

Nous arrivons à l'acte même du baptême. Jésus est plongé dans le Jourdain, εἰς τὸν Ἰορδάνην (Marc, 1, 9). Cette expression implique l'idée d'immersion, de même que le : ἐκ τοῦ ὕδατος, qui signifie proprement : des profondeurs de l'eau. Matthieu se sert de la préposition ἀπὸ (Matth. 3, 16); il y a là une légère nuance décroissante par rapport à Marc. Volkmar (1) y voit déjà une tendance à considérer

Täufers vorstellen, dass sich der Messias..... von ihm habe taufen lassen, so können wir uns leicht denken dass ein Gespräch gleichen Inhaltes nach der Taufe vorgefallen sey, wie das bei Matthäus vor die Taufe gestellte, und in diesem können mit einer kleinen Veränderung dieselben Worte gesprochen worden seyn, welche unser Referent erzählt (Theol. Studien und Kritiken), 1829, p. 446.

1. Volkmar. *Markus und die Synopse der Evangelien*, Zurich, 1876, p. 37.

le baptême de Jésus comme un acte extérieur et purement figuré. Le sens du εὐθὺς ἀνέβη (Matth., *ibid.*) n'est pas douteux ; la place qu'occupent ces deux mots ne permet pas de les séparer. Il faut traduire : Jésus ayant été baptisé remonta aussitôt hors de l'eau. La signification du même adverbe est moins facile à déterminer dans le récit de Marc où il est joint au participe ἀναβάντων. On peut traduire de trois manières différentes : 1° ou bien comme dans Matthieu : étant aussitôt remonté ; 2° ou bien : et dès qu'il fut sorti de l'eau (1) ; ou encore, en rapportant εὐθὺς à εἶδεν : et étant sorti de l'eau, il vit aussitôt.... La seconde traduction nous paraît la plus soutenable.

Quelques commentateurs ont vu dans cet adverbe l'indication que Jésus avait été baptisé plus rapidement que les autres, parce qu'il n'avait à faire aucune confession des péchés (2). C'est introduire dans les textes une idée qui n'y est pas renfermée. Le mot εὐθὺς est loin d'avoir cette portée ; c'est tout simplement une expression familière, une habitude de style ; nous le rencontrons trop souvent dans Marc (3) pour qu'on doive lui accorder une valeur plus considérable. Nous avons vu, il est vrai, qu'il est employé aussi par Matthieu ; mais il peut fort bien avoir passé d'un récit dans l'autre. Cela est d'autant plus vraisemblable que l'auteur de notre premier évangile emploie

1. C'est la traduction de Volkmar, ouvr. cit., p. 37 : *sobald er aufstieg.... (simulac ascendit) sah er.*

2. Voir Chemnitz, *Harm. evang.*, I, 175. — Comp. Bengel, *Gnomon* : « *Nihil erat quod eum diutius teneret si statim resurrexit.* »

3. Pour nous en tenir au premier chap. de Marc, on l'y trouve six fois : aux vers. 10. 12. 23. 29. 30. 42.

de préférence la forme ἐβέως (1) (V. Math. 8, 3 ; 13, 5 ; 14. 22 ; 20, 34, etc.). Quant au parti c. ἀναβαίνων (Marc, 1, 10) la construction de la phrase exige qu'il soit rattaché à Ἰησοῦς, malgré l'ingénieuse explication de Théodore de Bèze qui au verset : *statim ascendens ex aqua*, met en note : *Videlicet Johannes qui descenderat in aquam cum Jesu* (N. T. Græce et Latine).

Il est remarquable que Luc présente ce qui suit comme un exaucement de la prière de Jésus. Il renferme ici un trait qui lui est propre : καὶ προσευχομένου, et comme Jésus priait (Luc, 3, 21). Le trait est trop bien dans la logique de la situation pour n'être pas authentique (2).

Viennent ensuite les événements miraculeux racontés par nos trois évangiles synoptiques. Ces phénomènes constituent une véritable révélation qui se divise en trois moments successifs : a) ouverture des cieux ; b) descente de l'Esprit ; c) audition d'une voix d'en haut.

a) Le ciel (3) s'ouvre. Matthieu et Luc se servent du verbe ἀνοίγω au passif, Marc, d'un mot plus pittoresque, faisant image : σχίζω, qui signifie déchirer, séparer en deux (4). Au fond de cette image il y a la vieille concep-

1. B. Weiss. *Das Markusevangelium und seine synopt. Parallelen*, Berlin, 1872, p. 49.

2. Luc aime à nous montrer Jésus en prière. Voir 5, 18 ; 6, 12 ; 9, 18. 29.

3. Οὐρανοί chez Matth. et Marc (hébr. שָׁמַיִם) ; οὐρανός dans le récit plus helléniste de Luc.

4. C'est le terme employé par Matth. lorsqu'il raconte que le voile du temple se fendit (27, 51) ; on le trouve aussi dans Jean, 19, 24, à propos de la tunique de Jésus. Voir en outre : Mc, 15, 38 ; Luc, 23, 45 ; Act., 23, 7, etc.

tion hébraïque de la voûte céleste considérée comme une enveloppe solide qui se déchire pour les apparitions de la divinité. Souvent lorsqu'il est question d'une communication de Jéhovah dans l'Ancien Testament, le ciel s'ouvre (Ezéch., 1, 1 ; Esaïe, 64, 1). C'est le symbole d'une révélation spéciale de Dieu, d'une relation particulière entre le Tout-Puissant et l'homme.

Une difficulté exégétique se présente ici, qui a été diversement résolue : quel est le sujet du verbe εἶδεν employé à la fois par les deux premiers évangiles ? Dans Marc, le point n'est pas discutable ; on ne peut donner au verbe un autre sujet que Ἰησοῦς, à moins de tomber dans une interprétation purement arbitraire ; nous en avons chez Théodore de Bèze un exemple remarquable. Erasme a proposé de remplacer ἀναβαίνων par ἀναβαλόντος et de rapporter Ἰωάννης sous-entendu à εἶδεν (1). C'est un expédient que rien ne justifie. La structure de la phrase désigne évidemment comme sujet du troisième verbe celui des deux verbes précédents, et jamais on aurait eu l'idée d'en chercher un autre, si on s'en était tenu à l'interprétation grammaticale. La question est plus difficile à trancher pour Matthieu. Le ἐπ' αὐτόν de la fin du verset 16 (ch. 3) semble offrir la possibilité de donner Ἰωάννης sous-entendu comme sujet à εἶδεν. Mais l'emploi de αὐτός n'est pas concluant pour le sujet de la proposition, le réfléchi n'étant pas absolument de rigueur dans une phrase de cette nature. C'est ce que fait remarquer B. Weiss : « Auch bei den auf das Subject des Satzes bezogenen Prono-

1. Fritzsche, *Evangelium Marci*, Lipsiæ, 1830, p. 20.

men wird die Reflexion häufig weggelassen, wenn der Vorgang aus der Seele des Redenden (des Schriftstellers) dargestellt wird (1). » Il y a du reste plusieurs passages analogues ; par exemple Matth. 1, 21, où il est dit que Jésus sauvera de ses péchés τὸν λαὸν αὐτοῦ. La même remarque s'applique au pronom αὐτῷ dont quelques manuscrits (Sinaït., cod. d'Ephr.) font suivre ἀνεψήθησαν. La construction logique de la phrase demande pour εἶδεν le même sujet que pour ἀνέβη. Une exégèse philologique impartiale force donc à avouer qu'il ne s'agit aucunement ici d'une vision de Jean-Baptiste, mais d'une vision de Jésus lui-même (2). Il est toujours possible de dire que l'une n'exclut pas l'autre et c'est ce qu'ont fait plusieurs commentateurs (3). Luc continue son récit avec le verbe à l'infinitif, de sorte que le phénomène est présenté comme sensible et matériel, visible pour tous les assistants.

b) — Le déchirement de la voûte céleste est suivi de la descente de l'Esprit : καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν (Math., 3, 16). Comment comprendre les mots : ὡσεὶ περιστεράν ? L'auteur entend-il parler d'une colombe réelle qui serait descendue sur Jésus ou bien au contraire ne faut-il voir ici qu'une comparaison ? — Dans Marc les deux interprétations sont égale-

1. Meyer's Komm. über Matth., p. 71.

2. « Certissimum est neque αὐτῷ, neque εἶδε ad Johannem per leges grammaticas spectare posse, sed omnia juxta ad Jesum pertinere. Id enim unum est subjectum : βαπτισθεὶς Ἰησοῦς. » (Fritzsche, *Evang. Matth.*, p. 141).

3. Bengel, *Gnomon N. T.* : εἶδε, vidit Jesus : Marc, 1, 10, nec non Iohannes : Joh., 1, 32.

ment légitimes au point de vue grammatical, car on peut indifféremment joindre le ὡς περιστεράν (Marc, 1, 10) à πνεῦμα et traduire : « il vit l'esprit comme (c'est-à-dire semblable à) une colombe descendre sur lui » ; ou à κατὰαἶνον et obtenir ce sens : « il vit l'esprit descendre comme une colombe sur lui ». Le texte de Matthieu fait disparaître, nous semble-t-il, tout équivoque, et nous montre que la comparaison porte sur le mode de descente, non sur la forme matérielle de l'apparition. Par contre, il n'en est plus du tout de même dans Luc, qui ayant compris autrement le récit de cet événement, se donne la peine de l'expliquer de peur que le lecteur ne s'y méprenne ; il ajoute en effet : σωματικῶς εἶδεν, ce qui doit être traduit : sous la forme corporelle d'une colombe, car le mot εἶδος ainsi déterminé ne saurait signifier une forme vide, une pure apparence. Luc croit bien à la descente d'une colombe réelle (Contre Paulus) (1).

Nous avons constaté plus haut que dans la relation de Matthieu et dans celle de Marc, il est question avant tout d'une vision de Jésus (2) : l'Esprit (3) descendant comme descend une colombe, soit que la comparaison porte sur la rapidité, comme le veut Fritzsche (4) (*velocitate colum-*

1. Voir Paulus, *Exeg. Handbuch über die drei ersten Evangel.*, Heidelberg, 1842, I, 373.

2. Tel n'est pas l'avis de M. de Pressensé ; nous lisons dans sa *Vie de Jésus-Christ*, p. 303, note 1 : « Matthieu et Marc disent expressément que ce fut lui (Jean) qui vit la colombe. » Il nous a semblé que Matthieu et Marc disent précisément le contraire.

3. Πνεῦμα (Marc), πνεῦμα θεοῦ (Matth.), πνεῦμα ἁγίου (Luc).

4. Fritzsche. *Evangel. Marci*, p. 20.

bœ) ou ce qui nous paraît plus naturel, sur le mouvement paisible et tranquille, le caractère de douceur, par opposition aux manifestations de l'Esprit quelquefois effrayantes et terribles. — Luthardt fait remarquer (1) que dans le cas où l'apparition serait extérieure et matérielle, les adversaires de cette opinion ne sauraient objecter que la colombe aurait été aussi aperçue par les autres assistants ; car, indépendamment du fait que nous ne savons s'il y avait là d'autres personnes que Jésus et Jean-Baptiste, de pareils phénomènes ne sont perçus que par ceux auxquels ils sont destinés. Ils ne cessent pas pour cela d'être objectifs. Nous renonçons pour notre part à comprendre ce que peut être un phénomène objectif dont l'aperception exige chez les spectateurs certaines dispositions intérieures. Cette distinction entre divers degrés d'objectivité est si subtile qu'elle échappe complètement (2).

1. Luthardt, *Das Johanneische Evang.*, Nüremberg, 1875, 1^{re} Part., p. 326.

2. Il est intéressant de voir à ce sujet les explications des anciens exégètes. Théodore de Mopsueste : « Il est évident que la descente de l'Esprit en forme de colombe ne fut pas aperçue de tous ceux qui étaient là, mais de Jean seul, par une certaine contemplation spirituelle (κατὰ τινὰ πνευματικὴν θεωρίαν), comme il était habituel aux prophètes, au milieu de beaucoup de gens, de voir des choses invisibles pour tous. Car il était inutile de dire comment Jean avait rendu témoignage qu'il avait contemplé l'Esprit, si tous ceux qui étaient présents avaient participé à cette contemplation..... Le phénomène n'était pas naturel, c'était une vision (ὁπτασία γὰρ ἦν, οὐ φύσις τὸ φαινόμενον) ». — Origène se sert à ce sujet du terme de θεωρίαν ν.ητικὴν (Cités par Lücke, *Comment. über das Evangelium des Johannes*, Bonn, 1840, I, 423).

Pourquoi les auteurs sacrés comparent-ils la descente de l'Esprit au vol d'une colombe ? Cet oiseau est souvent mentionné dans l'Ancien Testament (Ps. 55, 7 ; 68, 4 ; Osée, 11, 11 ; Es., 60, 8 ; Jér., 48, 28, etc.).

Mais il apparaît seulement chez Philon comme symbole d'idées morales ; ainsi la colombe de Genèse, 8,8, est pour le philosophe alexandrin un symbole de la vertu (*Quæstion. in Gen.*, 2, 38 et ss.). Dans le culte samaritain, elle était, paraît-il, vénérée comme symbole de l'Esprit (1) et dans tous les cultes de la Syrie on la considérait comme consacrée à Astarté (Tibulle, *Carmina*, 1, 7. 18). La théologie rabbinique comparait le mouvement de l'Esprit créateur de Dieu (Gen., 1, 2) à celui de la colombe qui plane sur ses petits sans les toucher. Elle prenait la voix de la colombe (Cant., 2, 12) pour la voix de l'Esprit Saint (2). Cet oiseau était très commun en Palestine où il y en avait plusieurs variétés (3). Il n'y a rien d'étonnant à ce que la simplicité et la douceur dont elle est le symbole (Matth., 10, 16), et en outre son vol à la fois aisé et rapide (4) aient servi de terme de comparaison pour dépeindre la descente de l'Esprit.

Les apocryphes ne se sont pas bornés à relater cette circonstance extraordinaire, telle qu'elle nous est racontée

1. Lücke, *ibid.*, p. 425.

2. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evang.*, Götting., 1878, p. 20.

3. Leyrer, *art. Tauben in Palästina*, *Herzog's Real-Encyklop.*, 2^e éd., XV, 225 et ss.

4.

Mox, aere lapsa quieto,

Radit iter liquidum, celeres neque commovet alas.

VIRGILE, *Enéide*, V, 216 et 217.

dans les évangiles synoptiques. L'évangile des Hébreux parle d'un feu qui aurait été aperçu au-dessus des eaux : *Quum Jesus baptizaretur, ignis super aquam visus est* (1). Le feu fut en effet considéré dans le symbolisme chrétien comme un des modes de la manifestation de l'Esprit. C'est sous la forme de langues de feu qu'ils descendit sur les apôtres le jour de la première Pentecôte chrétienne (Act., 2, 3. 4). Cette addition de l'évangile des Hébreux s'explique donc très bien, si on songe qu'elle date d'une époque où ce symbolisme était déjà sans doute passablement développé.

Dans l'évangile des Ebionites, non seulement l'Esprit descend, mais il entre en Jésus sous la forme d'une colombe : κατελούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν; la voix du ciel se fait entendre, καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. — Ce dernier trait réapparaît dans Justin Martyr, *Dial. avec Tryphon*, 88, avec cette différence que la lumière est aperçue lorsque Jésus descend dans le fleuve : κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. Ces amplifications font paraître sobres et mesurés nos récits canoniques.

c) — Nous venons d'étudier les manifestations visibles; voici maintenant le troisième et dernier moment de la révélation divine, une voix des cieux se fait entendre qui déclare Jésus : le Fils bien-aimé en qui je me suis complu (ou mieux : en qui je me complais, car le verbe

1. V. Hilgenfeld, *Novum Test. extra canonem receptum*, fasc., IV.

2. La prép. εἰς est aussi employée par Marc au lieu de ἐπὶ (Matthieu et Luc). C'est un indice en faveur de l'interprétation symbolique et non matérielle.

εὐδόκησα, exprimant un état permanent et durable, doit être pris dans le sens du présent (1). « Se complaire en quelqu'un » est une locution d'origine hébraïque qui traduit exactement l'expression : חַפֵּץ בְּ (2 Sam., 22, 20; Ps., 40, 7, etc.) ou רָצָה בְּ (Ps., 147, 10; Esaïe 42, 1). Elle se trouve à la fois dans les trois synoptiques.

Cette voix qui vient du ciel n'est pas complètement inconnue à la théologie rabbinique. Elle se fait entendre en plusieurs circonstances, si l'on en croit le Talmud; d'après les rabbins, elle remplaçait, après l'époque prophétique, l'esprit disparu. On l'appelait בַּת קוֹל, fille de la voix, parce qu'on la prenait pour un écho. On la regardait comme la manifestation d'un jugement divin sur les personnes ou sur les faits (2). C'est sans aucun doute une conception analogue qui se trouve à la base de nos récits. Cette idée n'était pas d'ailleurs tout-à-fait spéciale à l'époque de Jésus-Christ, car les voix miraculeuses sont assez fréquentes dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (V. p. ex. : Exode, 19, 19; 3, 4; 1 Sam., 3, 4. 5; Act., 9, 4).

1. Voir N. T., traduction de M. Stapfer, p. 47, note 2. — Est-il besoin de dire qu'il n'y a pas là d'allusion à la préexistence du Christ? Il ne faut pas prendre ces paroles au point de vue métaphysique qui en est totalement absent. Elles ne nous révèlent rien sur l'essence de la personnalité de Jésus ou sur son origine. Les expressions : υἱός, ἀγαπητός, εὐδόκησα sont purement morales; elles marquent le rapport moral étroit qui unit Jésus à Dieu et non la divinité du Christ au sens de la dogmatique chrétienne postérieure.

2. Wünsche, *ibid.*, p. 22; Pressel, art. Bath-Kol, *Real-Encyklop.*, II, 130 et ss.

Les exégètes rationalistes ont donné de tous ces événements miraculeux une explication naturelle. Les cieux ouverts, ce sont des nuages amoncelés au-dessus de l'endroit où se tenaient Jésus et Jean, et qui se dissipent tout à coup, laissant briller un éclair; l'apparition sous forme de colombe devient une « *corporea quædam et quidam ignea species e nubibus delapsa, non solum Jesu sed et Johanni ac populo adstanti visa* » (1). Quant à la voix de Dieu, ce n'est là qu'une expression toute métaphorique, comme on en rencontre dans l'Ancien Testament; il ne s'agit pas d'une voix proprement dite, mais d'un grand bruit, probablement un coup de tonnerre qui retentit à cet instant solennel et qui parut avoir une signification en rapport avec la circonstance. Ces explications ne sont appuyées par aucun passage de nos textes; bien plus, elles sont exclues par certaines formes employées, spécialement par Marc. De même que dans le second évangile, c'est Jésus seul qui a la vision de l'Esprit, de même c'est encore lui seul qui entend la voix; elle s'adresse directement à lui et lui parle à la seconde personne : *Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ*. Il n'y a là rien qui rappelle un coup de tonnerre entendu par tous les assistants.

D'après Matthieu la voix parle à la troisième personne : *οὗτός ἐστιν*, etc., et par conséquent est adressée non-seulement à Jésus, mais aussi au Baptiste; elle a la même objectivité que dans Luc, la forme sous laquelle se manifeste le saint Esprit. Au contraire, le troisième évangile renferme la même version que le second.

1. Rosenmüller, *Scholia in N. T.*, 1788, I, p. 43.

Les paroles prononcées sont empruntées à deux passages de l'Ancien Testament (Ps. 2, 7 ; Es., 42, 1). Dans le Psaume 2 un roi rapporte ce qui lui a été dit par l'Eternel : « L'Eternel m'a dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Les rédacteurs de nos évangiles n'ont pris que la première partie du verset (בְּנִי אֲתָהּ), et n'ont pas continué la citation. La version de Marc et de Luc est plus conforme au texte hébreu, celui-ci étant à la deuxième personne. Les derniers mots : « le bien-aimé en qui je me complais » reproduisent textuellement une partie du verset 1 du chapitre 42 d'Esaië où il est question du serviteur de Jéhovah :

הֵן עַבְדִּי אֲתִמְנָךְ בּוֹ בְּיָמָיו רָצִיתָ נַפְשִׁי

Dans la pensée des évangélistes, un tel passage s'appliquait tout naturellement à Jésus. Les Septante traduisent exactement בְּנִי אֲתָהּ par υἱός μου εἶ ; mais ils introduisent dans le texte d'Esaië une idée qui n'y est pas explicitement contenue : « *Jacob*, mon serviteur, je lui viendrai en aide ; *Israël*, mon élu, etc. » La citation de nos évangiles est donc plus rapprochée de l'original que de la traduction grecque. Mais la forme que nos rédacteurs lui donnent, réunissant deux textes empruntés à deux livres différents de l'Ancien Testament, montre qu'il faut plutôt considérer le passage comme une réminiscence que comme une citation expresse.

L'ancienne harmonistique essayait de concilier les divergences en admettant que la voix avait parlé deux fois : « *Ostendimus simplicissimam ac commodissimam esse sententiam si accipiatur vox illa Patris bis repetita, primo sicut*

Lucas describit, ad ipsum Christum directa; secundo... vox illa directa fuit ad Johannem et ad spectatores, sicut Matthæus scribit (1). » C'est, en effet, très simple et très commode; mais rien ne nous autorise à croire à cette répétition de la voix. Il faut se déclarer pour l'un ou pour l'autre récit.

Les rédacteurs des apocryphes, s'apercevant que les paroles rapportées ici étaient une réminiscence de l'A. T., ont continué la citation. C'est ainsi que l'évangile des Ebionites ajoute : « καὶ πάλιν Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (2) καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον ὧς μέγα. ὁ ἰδὼν δὲ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, κύριε, καὶ πάλιν φωνῇ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτός ἐστιν κτλ. [3] Puis vient la scène que nous avons vue plus haut, et où Jean demande à être baptisé par Jésus. Comme on peut le constater la voix retentit trois fois ; elle parle la première fois comme dans Mathieu et dans Marc, et la troisième comme dans Luc. Peut-être l'auteur, connaissant les divergences des récits canoniques sur ce point, a-t-il cherché à les concilier par ce moyen.

La recension nazaréenne de l'évangile des Hébreux raconte aussi à sa façon ce dernier phénomène extraordinaire : *Factum est quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi : « Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te ut venires et requiescerem in te ; tu es enim requies mea, tu es*

1. Chemnitz, ouvr. cit., II, 179.

2. Voir Ps 2, 7. Cette addition est dans l'esprit de la théorie ébionitique, d'après laquelle Jésus avait été fait Fils de Dieu par le baptême et non avant.

3. Voir Hilgenfeld, *N. T. extra can. rec.*, fasc. IV.

« *filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum* ». Malgré la beauté et l'élévation de la pensée, on sent percer l'amplification et l'interprétation poétique.

CHAPITRE II

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

L'évangile de saint Jean n'a point de récit proprement dit du baptême ; il renferme cependant deux versets dont le contenu doit être comparé avec les données des synoptiques ; c'est le témoignage du Baptiste (Jean 1, 32. 33) : « Et Jean avait rendu ce témoignage : « J'ai vu l'Esprit « descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur « lui. Je ne le connaissais pas ; mais celui-là même qui « m'a envoyé baptiser d'eau m'a dit : celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise d'Esprit-Saint. Je l'ai vu et j'ai rendu témoignage « que c'est lui qui est le Fils de Dieu ». On a contesté qu'il y ait dans ces versets une allusion au baptême de Jésus (*Baur, Keim*). Nous nous demandons à quel événement de la vie du Seigneur un lecteur de l'évangile de Jean pouvait rattacher ce témoignage, sinon à la scène du Jourdain. Les termes presque identiques employés par les synoptiques et par Jean (τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν ; Jean, 1, 33 ; comp. Matth., 3, 16, 6 ; Marc, 1, 10 ; Luc, 3, 22), la relation que le Précurseur établit entre son baptême d'eau et la descente du Saint-Esprit sur Jésus (celui qui m'a envoyé baptiser d'eau m'a dit, etc.),

prouvent bien qu'en réalité tout ce passage ne saurait faire allusion à autre chose qu'au baptême du Christ.

Il n'est fait mention dans Jean ni de l'acte lui-même, ni du déchirement des cieus, ni de la voix d'en haut. L'explication préalable entre Jésus et Jean-Baptiste est absolument passée sous silence. Il y a plus : le premier et le quatrième évangile sont sur ce point en contradiction directe. Ceux qui se refusent à l'admettre prétextent que le Précurseur connaissait sans doute Jésus comme homme, étant donné le degré de parenté qui les unissait et les rapports qu'avaient eus antérieurement leurs familles (Luc, 1, 36. 39 et ss.); mais il n'aurait pas encore vu en lui le Messie qu'il annonçait et c'est dans ce sens qu'il aurait dit : καὶ ὁ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, affirmation deux fois répétée (Jean, 1, 31. 33) (1). Nous avons déjà repoussé cette manière de voir à propos de Matthieu, 3, 14. 15. Les paroles adressées par Jean-Baptiste à Jésus d'après Matthieu : « J'ai besoin d'être baptisé par toi » supposent que le premier reconnaissait chez le second une dignité bien supérieure à la sienne. Il ne pouvait s'incliner ainsi que devant celui dont il avait dit auparavant : « Pour moi je vous baptise d'eau, mais il vous baptisera d'Esprit-Saint » (Marc, 1, 8; Matth. 3, 11; comp. Jean, 1, 27).

M. Godet essaie néanmoins de résoudre la contradiction entre Matthieu et Jean. Il prend au sens absolu les mots : « Je ne le connaissais pas » et y trouve la preuve que le Baptiste et Jésus n'avaient eu entre eux aucune relation

1. *Tholuck's Comment. zum Ev. Joh.*, 5^e éd., p. 73. Comp. Bonnet, *Le N. T. l'Ev. de Jean et Act.*, p. 57, note 2; B. Weiss, *Leben Jesu*, I, 295-296.

avant la scène du Jourdain. Mais d'après lui le passage de Matthieu s'explique par le fait que le Seigneur, comme tous ceux qui étaient baptisés, avait dû faire une confession (Matthieu 3,6 ; Marc 1,5). Le Précurseur fut amené par là à la conviction qu'il avait devant lui « un être qui condamnait et ressentait le péché comme il ne l'avait jamais ressenti et condamné lui-même. Ainsi s'explique cette exclamation de Jean, etc. (1) ». Cette hypothèse est loin de faire disparaître la difficulté. En supposant qu'il y avait une confession des péchés *avant* le baptême, M. Godet dépasse les données des textes sur lesquels il se fonde. Matthieu (3,6) dit simplement que les baptisés confessaient leurs péchés, sans indiquer l'ordre dans lequel se succédaient les divers moments de l'acte ; on ne saurait donc en conclure sûrement que le néophyte avait un entretien avec le Baptiste avant de descendre dans le fleuve. Marc (1,5) n'est pas plus explicite.

Laissons donc subsister la contradiction entre le premier et le quatrième évangile, car elle est réelle. Nous verrons bientôt laquelle des deux relations est la plus conforme à la réalité historique telle qu'il nous est donné de la saisir.

Le nouveau texte que nous examinons renferme un trait que nous n'avions pas encore rencontré ; non seulement l'Esprit descend sur Jésus, *mais il y demeure* (καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν). Jean veut sans doute marquer par là qu'à partir de ce moment le Christ est constamment sous son influence ; ce n'est pas une inspiration partielle et momen-

1. Godet, *Comm. sur l'évang. de Jean*, 2^e éd., II, 156.

tanée comme celle des prophètes ou des autres hommes de Dieu, mais une inspiration entière et permanente ; « Jésus ne recevra pas seulement la visite de l'Esprit ; il est son domicile dans l'humanité et même la source d'où il émanera (1) ».

Dans le quatrième évangile la circonstance merveilleuse de la descente de l'Esprit a lieu autant en vue du Baptiste qu'en vue du Christ lui-même. Ce phénomène est pour Jean un signe indiqué par celui qui l'a envoyé baptiser d'eau, signe auquel il devait reconnaître celui qui baptiserait d'Esprit saint. Il ne nous est point fait mention de ce qui s'est passé dans l'âme de Jésus. Bien qu'il soit insisté sur le don de l'Esprit, il semble que le baptême est surtout conçu comme une expérience de Jean lui-même, une démonstration qui a pour but de le persuader de la messianité du Seigneur. Ce point de vue est tellement accentué qu'on peut faire des événements racontés une pure vision, un fait interne qui se serait passé dans l'âme du prophète du désert, et plusieurs interprètes, s'appuyant exclusivement sur saint Jean, l'ont compris de cette manière, entre autres *Lücke*, *Néander*. Quoiqu'il en soit, il est certain que nous avons ici une allusion au baptême de Jésus, où se laisse distinguer une conception toute différente de celle des synoptiques, en particulier de Matthieu et de Marc.

1. Godet, ouvr. cité, I, 160.

CHAPITRE III

LE PLUS ANCIEN RÉCIT DU BAPTÊME DE JÉSUS

Résumons rapidement les résultats de notre étude exégétique et cherchons à déterminer d'après eux quelle est la plus ancienne relation. On classe ordinairement nos textes en deux catégories : 1^o Matthieu et Marc ; 2^o Luc et Jean. Mais ces deux derniers représentent deux traditions diverses, qui sont loin de se confondre.

Nous nous trouvons donc en présence de trois types (1) : 1^o Matthieu et Marc ; 2^o Luc ; 3^o Jean.

1^o Pour Marc le personnage principal est Jésus ; c'est lui qui voit les cieux ouverts et l'Esprit descendre, c'est lui qui entend la voix céleste. De même pour Matthieu, sauf que la voix parle à la troisième personne et par conséquent ne s'adresse pas directement à Jésus.

2^o Pour Luc, tout est objectif ; tout est miracle extérieur, visible, sensible et matériel.

3^o Enfin dans l'évangile de Jean, Jésus est presque relégué au second plan, derrière le Baptiste, en vue de qui se produit le miracle.

Il y a donc une transformation graduelle de l'idée du

1. Nous n'entendons pas parler de trois types absolument tranchés, mais plutôt de trois *tendances* qui se laissent distinguer sans trop de peine les unes des autres. Notre classification ne saurait être mathématiquement exacte.

baptême de Jésus, non seulement dans le sens de l'objectivité des phénomènes, mais encore en ce qui concerne le rôle des personnages et le but de l'événement. Ici tout arrive comme preuve de la messianité de Jésus pour le Précurseur (Jean) ; ailleurs l'événement est saisi d'un point de vue réaliste et extérieur (Luc) ; là enfin tout peut être ramené à une expérience subjective du Messie (Marc).

En présence de ces tendances et de ces nuances divergentes, et même d'une contradiction que nous avons reconnue irréductible, à quelle relation faut-il accorder la préférence ? Quelle est la plus fidèle et la plus exacte ? où trouver la source primitive qui a fourni le point de départ des transformations progressives que nous avons essayé de relever ? Les avis sont fort partagés à ce sujet et chacun de nos évangiles a rencontré sur ce point des défenseurs et des partisans.

Un grand nombre de théologiens (l'école de Schleiermacher) ont opté pour le passage de Jean comme pour celui qui représente la tradition la plus authentique. Un de leurs principaux arguments consiste dans le syllogisme suivant : qui a pu et qui a dû le mieux comprendre et raconter le baptême de Jésus ? Jean-Baptiste. Or, le quatrième évangile nous donne les paroles mêmes de Jean-Baptiste ; donc c'est d'après elles qu'il faut juger et apprécier les autres relations (1). Cette argumentation

1. Voir Lüke, ouv. cité, I, 429 ; Néander, *Vie de Jésus*, trad. Goy, 1852, I, 98 et 99 ; Usteri, *Stud. und Kritik.*, 1829, pp. 442-449. Beyschlag pousse l'opinion à l'extrême (*Das Leben Jesu*, Halle, 1885, I, 212-213). Selon lui, la vision de l'Esprit a été pour le Baptiste seul, car

se heurte à deux objections : 1° pourquoi les récits du baptême contenus dans les synoptiques n'auraient-ils pas pour base des paroles du Seigneur ? Ne pouvait-il donc raconter à ses disciples un événement si important de sa vie et ne devait-il pas même y revenir souvent ? De qui proviennent les récits de la tentation, sinon du Christ lui-même, et pourquoi n'en serait-il pas ainsi pour ceux du baptême ? 2° Il reste en outre à prouver que nous ayons dans le quatrième évangile la forme authentique du témoignage rendu par le Baptiste. Il est incontestable que le Précurseur présenté par saint Jean est une autre figure que celui des synoptiques, et qu'il en diffère par des traits essentiels. Sans vouloir trancher incidemment le grave problème concernant les discours du quatrième évangile (1), il nous sera bien permis d'observer que celui qui est mis dans la bouche de Jean-Baptiste (Jean, 1, 29-34) porte le cachet du style du rédacteur ; des termes comme : « l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde » (vers. 29) « c'est lui qui est le Fils de Dieu » (vers. 34) n'ont pas d'analogues dans la prédication du prophète telle qu'elle nous est rapportée dans les synoptiques, et sont bien, par contre, dans le ton de la langue johannique.

Ajoutons que si Jean, 1, 32. 33, est la source primitive, on ne comprend plus le baptême lui-même ; car si cet

si on la rapporte à Jésus, on introduit dans sa vie une forme imparfaite de communication avec Dieu, l'hallucination (*ein visionäres Schauen*).

1. Voir dans la Bible de M. Reuss, la *Théologie johannique*, Introduction.

acte n'est qu'un signe pour le précurseur, il est vide pour ce qui concerne le Messie ; il devient une formalité extérieure et sans contenu. On conçoit parfaitement cette notion dans saint Jean ; elle y est bien à sa place, car elle est en rapport avec son idée du Christ-Logos. La doctrine du Logos incarné devait logiquement amener l'auteur à atténuer dans le baptême tout ce qui aurait pu être considéré comme une expérience personnelle et subjective de Jésus. Sans doute le Saint-Esprit descend et demeure sur le Messie ; mais cela même est avant tout un signe pour Jean-Baptiste, comme nous l'avons remarqué précédemment.

Une dernière raison nous paraît décisive ; elle est tirée de l'attitude ultérieure du prophète vis-à-vis de Jésus. Lorsque le Messie a inauguré son ministère, il semblerait naturel que Jean terminât le sien ou du moins qu'il envoyât ses disciples auprès de celui qu'il avait salué du nom de Fils de Dieu. Tout au contraire, il continue à prêcher. On peut justifier sa conduite en disant qu'il avait toujours sa tâche spéciale à remplir, une tâche préparatoire, qu'il devait rester sur le terrain de l'ancienne alliance, l'homme de la repentance et de la préparation aux temps messianiques (1) ; cela n'explique pas comment, à côté du cercle qui se forme autour du Maître, sa propre école subsiste indépendamment (Matth., 11, 2). Qu'il n'ait pas cru son œuvre terminée, on le conçoit sans peine ; mais qu'il soit resté séparé de Jésus à un

1. Riggenbach, *Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu*, Bâle, 1858, p. 244.

tel point que du temps de Paul, il y a encore des gens qui sont baptisés du baptême de Jean et qui n'ont pas même ouï dire qu'il y ait un Saint-Esprit (Actes, 19, 1-6), voilà qui ne laisse pas d'être surprenant. De même l'épisode retracé dans Matthieu, 11, 2-6, est difficilement concevable si l'on songe au témoignage éclatant rendu à Jésus dans le chapitre I de l'évangile de Jean. « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? » cette question pleine de trouble et d'incertitude démontre péremptoirement que jamais le prédicateur du désert n'avait possédé au sujet du Christ la certitude divine, la conviction absolue qu'on lui attribue d'après saint Jean. Qu'on envisage cette demande non comme l'expression d'une foi naissante, mais comme celle d'une foi chancelante, il n'en est pas moins vrai que la défaillance du Baptiste resterait inexplicable après la démonstration si nette et si convaincante que Dieu lui aurait accordée sur les bords du Jourdain. Nous ne pouvons donc prendre le passage du quatrième évangile comme récit primitif; loin de représenter le point de départ de la tradition évangélique, il en marque un moment déjà très avancé.

Nous laisserons de côté le récit de Luc dont, à notre connaissance, personne n'a jamais soutenu la priorité. Plusieurs critiques se sont déclarés pour Matthieu (1). Nous avons montré plus haut comment le fragment Matth., 3, 14. 15 remonte à une origine relativement récente et trahit un ordre de préoccupations qui ne put se faire jour qu'à une époque où l'on cherchait déjà à expliquer tout

1. Voir Keim, *Gesch. Jesu von N.*, I, 537; B. Weiss, *Leben Jesu*, I, 297.

ce qui paraissait choquant ou difficile à comprendre dans l'histoire évangélique. C'est un premier essai d'explication sur cette question : Comment le Messie a-t-il pu se soumettre comme les autres Israélites au baptême de repentance ? Ce point est contesté par B. Weiss (1) ; d'après lui la réponse de Jésus est plutôt faite pour compliquer la difficulté que pour la faire disparaître. Mais de ce que les paroles mises dans la bouche du Christ ont pour nous quelque chose d'obscur, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elles n'aient pas eu pour le rédacteur et même pour les premiers lecteurs un sens parfaitement satisfaisant. Il faut donc conserver à ces deux versets leur véritable signification : on ne saurait les prendre autrement que comme une interpolation postérieure dont le contenu est décidément contraire à la vraisemblance historique.

L'introduction de ce fragment dans Matthieu prouve que la relation du baptême a été révisée et mise au point par le dernier rédacteur de l'évangile. Ces remaniements ont-ils modifié le récit lui-même ? C'est ce qui nous paraît ressortir d'un examen attentif du texte. La voix qui parle à la troisième personne a déjà un caractère d'objectivité qui nous surprend et qui n'est plus en rapport avec le commencement de la relation. La tradition concernant le baptême est ici à l'état flottant et en voie d'évolution ; nous l'avons

2. B. Weiss, *ibid.* : « Dieses Gespräch das augenfällig die Sprachfarbe der ältesten Quelle trägt, kann nicht wie viele meinen, ein Zusatz des ersten Evangelisten sein, durch welchen derselbe das Anstössige, welches für das spätere Bewusstsein die Busstaufe Jesu involvirte, habe hinwegräumen wollen, da in ihm eigentlich keine Lösung dieser Schwierigkeit liegt, u. so w. »

trouvée à peu près complètement transformée chez saint Jean ; le premier évangile nous fait, pour ainsi parler, toucher du doigt la marche de ces transformations successives par lesquelles elle devait passer.

C'est donc dans Marc qu'il faut chercher la source primitive. Chez lui tout est raconté d'une façon simple et naturelle ; on sent qu'on est sur un terrain solide, que le narrateur est peu éloigné des événements, que le sens de ces derniers est très clair pour lui, et n'offre aucune difficulté, que ses informations sont nettes et précises. Il est impossible que Marc ait emprunté aux autres, et surtout qu'il les ait abrégés ; son récit porte un cachet évident d'indépendance et d'immédiateté ; il est développé simplement et logiquement ; il ne contient encore aucune trace des fluctuations ou des contradictions qui apparaîtront dans la suite, aucune invraisemblance interne, aucune incohérence dans la marche des faits et dans la forme de la narration. Chez Marc nous nous trouvons non pas à un point quelconque du développement de la tradition, mais à son point de départ même. C'est par conséquent le texte du second évangile qui nous donne le récit le plus ancien et le plus autorisé du baptême de Jésus (1). C'est avec ce texte qu'il faut essayer de se représenter et de reconstruire la scène qui se retrouve au fond des narrations de nos quatre évangiles, sous les diversités de forme, sous les transformations et les additions qui se produisirent plus tard.

1. Voir *Hand-Commentar zum N. T.* : Holtzmann, I, 64. — C'est aussi l'opinion exprimée par M. Sabatier dans ses belles leçons sur l'évangile de Marc, *Cours d'exégèse*, 1889-90.

DEUXIÈME PARTIE

Le sens du baptême de Jésus

CHAPITRE PREMIER

POURQUOI JÉSUS S'EST-IL FAIT BAPTISER ?

La réalité historique du baptême de Jésus nous paraît élevée au-dessus de toute contestation, étant donné d'une part qu'il se trouve raconté dans nos trois évangiles synoptiques et mentionné dans le quatrième évangile, et d'autre part qu'on aurait jamais imaginé dans la tradition chrétienne postérieure un pareil début pour le Christ. Une longue discussion de ce point est donc parfaitement inutile. On n'aurait certainement jamais songé à mettre en présence le Messie et le Précurseur, et à faire baptiser le premier par celui-ci, c'est-à-dire à lui faire jouer un rôle subordonné, si cet événement n'avait été dès le commencement hors de doute et n'avait fait partie de la tradition la plus authentique (1). Les explications si diverses et pour la plupart si embarrassées auxquelles il a donné lieu montrent

1. Voir Beyschlag, *L. J.*, I, 210 ; M. Sabatier, *Encycl. des sciences religieuses*, VII, 169 (art. *Jean-Baptiste*).

avec la dernière évidence qu'on ne saurait le considérer sérieusement comme une création inventée de toutes pièces et sans base historique.

Il est temps d'examiner quelle était pour Jésus la signification du baptême de Jean et de répondre à cette question : Pourquoi Jésus s'est-il fait baptiser ? Ecartons tout d'abord un point de vue radicalement faux et qui ne trouve de point d'appui solide ni dans les textes, ni dans le caractère du Christ. Selon certains théologiens (*De Wette, Strauss* dans sa nouvelle *Vie de Jésus*) le Seigneur serait venu au baptême sous l'impulsion du même besoin qui amenait ses contemporains au Jourdain, et il aurait comme les autres fait sa confession des péchés; pour lui aussi le rite aurait donc symbolisé essentiellement la μετάνοια. Il faut reconnaître que les textes ne nous enseignent rien de particulier *sous ce rapport*, et qu'il ne différencient en aucune façon le baptême du Christ de celui des autres Israélites; mais tout au plus peut-on tirer de cette lacune un *argumentum e silentio* qui, pris en lui-même, ne possède déjà qu'une valeur bien incertaine. Cette façon expéditive de trancher la difficulté se heurte en outre à un fait qu'on peut dire historiquement établi, c'est que Jésus n'avait pas en lui la conscience du péché: il ne pouvait donc se repentir ni faire à Jean une confession de ses fautes. Non que nous voulions affirmer qu'on puisse démontrer historiquement la sainteté de Jésus en ce sens qu'il n'aurait jamais commis aucun acte répréhensible; cette tâche serait impossible, vu le peu de documents qui nous restent sur lui et la faible partie de sa vie que nous connaissons. Ce qu'il y a de certain, c'est

que nous ne rencontrons jamais chez lui un moment quelconque de découragement provenant de son impuissance morale, d'une défaite qu'il aurait subie dans sa lutte contre le mal. Comme le dit excellemment M. Sabatier, « l'équilibre de sa vie intime n'est jamais rompu. Il jouit d'une paix parfaite avec lui-même et avec son Père. Jamais un souvenir pénible de honte ou de regret ne vient troubler ce calme, sa conscience n'a pas reçu de blessures, car elle ne porte pas de cicatrices... Il n'a jamais lutté en vain, son effort ne s'est jamais trouvé trop court, sa volonté trop faible (1) ». Ce n'est point un tel homme qui aurait inauguré son ministère par un acte public de repentance. Si nous repoussons l'idée dont nous parlons, ce n'est de notre part ni parti pris, ni préjugé dogmatique ; nous y sommes forcés par la constatation de la parfaite pureté et sérénité de la conscience morale de Jésus-Christ. Croire que son baptême a consisté dans une pénitence et dans une confession des péchés, c'est tomber dans un contre-sens psychologique des plus graves, « car de la conscience d'un pécheur qui comme tous les autres a besoin de salut à la conscience d'être un Sauveur pour tous, il y a une distance psychologiquement infranchissable (2) ».

Les résultats de notre étude exégétique nous obligent de plus à repousser toute idée qui tendrait à faire du baptême de Jésus une pure formalité, une cérémonie sans contenu positif. C'est dire que nous ne saurions y

1. *Encycl. des sciences religieuses*, art. *Jésus-Christ*, VII, 368.

2. Beyschlag, *L. J.*, I, 221.

voir avec Schleiermacher une adhésion à la prédication de Jean sur le royaume de Dieu se réalisant dans la justice, et un lien symbolique par lequel le Christ aurait rattaché au ministère du Baptiste le commencement de sa propre prédication ; ni avec Néander l'inauguration pure et simple du ministère de Jésus « conformément aux lois de la théocratie (1) », car, outre qu'il n'y a dans l'Ancien Testament aucune prophétie concernant le baptême du Messie, Jésus, en venant au Jourdain, n'avait pas encore la conscience de sa messianité, comme nous essayons de l'établir dans la suite.

Ces premières explications écartées, nous nous trouvons encore en présence de plusieurs théories différentes. Il est nécessaire de discuter rapidement les deux principales, avant d'exposer celle que nous croyons la plus conforme aux faits et la plus satisfaisante.

Puisque le baptême, nous dit-on, n'allait passans la repentance et que Jésus n'a pu remplir pour son propre compte cette condition indispensable, il a dû prendre en quelque sorte sur lui les péchés des autres, entrer volontairement dans la situation du peuple qui l'entoure et par cela même se déclarer solidaire avec lui ; pour le pécheur la justice qu'il fallait accomplir, et dont parle Matthieu, c'était de donner gloire à Dieu en confessant humblement son impureté ; quant à celui qui était sans péché elle consistait à accepter le lot des pécheurs. C'était par les péchés du peuple que Jésus était souillé et non par les siens ; son œuvre de rédempteur commence déjà

1. Néander, *Vie de Jésus*, éd. franç., I, 99.

avec le baptême, car dès ce moment, il expie des fautes qu'il n'a point commises (1). Nous sommes loin de nier qu'il y ait dans cette manière de voir une certaine part de vérité ; nous savons que la solidarité de Jésus avec son peuple était profondément ressentie par lui ; mais cette solidarité a été le fait de sa vie tout entière et n'est pas spéciale au moment du baptême ; jusqu'à sa mort Jésus a porté dans ce sens le poids des péchés de son peuple et s'est senti solidaire avec lui. Comment l'acte du baptême aurait-il eu d'ailleurs une valeur expiatoire de la part de Jésus ? On ne le voit pas trop. Il faut poser résolument le dilemme : Jésus a-t-il, oui ou non, fait une confession des péchés ?

Si l'on répond affirmativement, on retombe dans l'erreur signalée plus haut, car il est inadmissible que Jésus ait fait une confession des péchés de son peuple, comme le veut M. Godet ; si au contraire on donne une réponse négative, on concède par cela même que le baptême n'a pas été essentiellement pour Jésus un acte de repentance ni pour ses propres péchés, ni pour ceux d'Israël. Encore une fois, l'idée de solidarité n'est pas absente de cet acte, mais elle ne nous donne aucunement la clef de sa signification. Cette théorie a, en outre, comme les précédentes, le défaut de supposer que Jésus arrive au Jourdain avec la pleine conscience de sa vocation messianique. Nous ne pouvons donc en retenir que l'élément incontestablement vrai, à savoir la solidarité entre Jésus et son peuple, impli-

1. Voir Riggenbach, ouvr. cité, pp. 237-238 ; Godet, *Comm. sur Luc*, 2^e éd., pp. 236-237.

quée dans le fait que Jésus ne se distingue pas ici des autres, et entre comme eux dans les eaux du Jourdain (1).

D'après B. Weiss, on n'aurait pas considéré assez exactement quel était le symbolisme du baptême de Jean. Ce rite indiquait que celui qui s'y soumettait renonçait à sa vie antérieure, déclarait changer de conduite et commencer une existence tout autre. C'était donc pour les pécheurs le signe d'une conversion complète et radicale. Pour le Christ, le baptême symbolisa aussi un changement de vie, non pas, il est vrai, le passage d'une vie de péché à une vie de sainteté, mais d'une vie consacrée aux rapports naturels, au développement personnel, à une vie consacrée tout entière à l'accomplissement d'un but supérieur, à une vocation divine (2). Ce premier événement de la vie publique du Seigneur est sans aucun doute comme un point de séparation qui divise son existence en deux phases

1. Olshausen (*Bibl. Comm. über sämtliche Schriften des N. T.*, 3^e Auf., I, 171) représente un point de vue assez voisin de celui que nous venons d'exposer. Toutefois il insiste plus spécialement sur cette idée, que le Christ, né sous la loi (Gal., 4, 4), devait l'observer tout entière. « *Es steht demnach die Taufe Jesu parallel mit der Uebernahme der Beschneidung und der Reinigung* (Luc, 2, 21-22). Steinmeyer (*die Epiphanien in Leb. d. Herrn*, Berlin, 1880, p. 31), lui objecte avec raison que le baptême n'était en aucune façon un rite de l'Ancien Testament, mais une institution nouvelle. Hofmann (*Scriptbeweiss*, 1859, II a pp. 31. 35. 126) se rapproche davantage de l'idée qui consiste à voir dans le baptême une préparation au royaume de Dieu. Mais, d'un autre côté, il affirme que c'est *en tant qu'Israélite* que Jésus s'est soumis au rite de Jean-Baptiste (Voir la réfutation dans Steinmeyer, *ibid.*).

2. Weiss, *L. J.*, I, 298.

bien distinctes, mais c'est là un résultat et non une cause. On ne conçoit pas encore avec cette idée comment Jésus a été amené vers Jean. S'il avait voulu symboliser par le baptême un simple changement de vie, il faut avouer que cet acte aurait été pour lui une cérémonie passablement vide. Au surplus, est-il bien exact que le rite du Baptiste ait eu cette signification symbolique d'un changement de vie, c'est-à-dire d'une conversion au sens le plus large où l'on puisse entendre ce mot? Ceci nous amène à considérer de plus près le baptême de Jean et à nous demander quelles étaient les idées qu'y rattachaient le Précurseur et ses contemporains.

Nous n'avons pas à rechercher ici l'origine de ce rite religieux. A-t-il été inspiré par certains passages de l'Ancien Testament? (V. Ezéch., 36, 25; Zacharie, 13, 1; Es., 1, 16). Est-ce une imitation de la cérémonie par laquelle les prosélytes, étant regardés comme souillés, devaient passer pour entrer dans le judaïsme? Faut-il y voir une influence des idées et des coutumes des Esséniens chez lesquels les bains purificateurs étaient une pratique quotidienne (1)? La réponse importe peu pour l'objet que nous poursuivons; que le Baptiste ait créé ce rite ou qu'il l'ait emprunté ici où là, toujours est-il qu'il y a attaché un sens particulier et inconnu avant lui. Que signifiait donc cette institution, et dans quel rapport se trouvait-elle avec le reste de son activité prophétique?

Les évangiles la nomment : un baptême de repentance

1. Voir Josèphe, *De bello jud.*, II, 8, 5. 7. 9. 13.

en vue de la rémission des péchés (Marc, 1, 4; Luc, 3, 3; comp. Matth., 3, 5. 6). Les exhortations de Jean peuvent se résumer en quelques mots; il disait aux Phari-siens : « Produisez donc un fruit digne de la repentance » (Matth., 3, 8; Luc, 3, 8) et à tous ceux qui l'entouraient : « Metavolte; repentez-vous, convertissez-vous. » (Matth., 3, 2). Son baptême n'allait donc pas sans un sentiment d'humiliation et une promesse de conversion. Mais cette notion n'épuise pas tout le contenu de l'enseignement de Jean-Baptiste; il y a un autre élément qu'il importe de bien mettre en lumière et de bien accentuer : Repentez-vous, disait-il, *car le royaume des cieux est proche* (Matth., 3, 2). Tout son ministère, toute sa prédication, les exhortations éloquentes et enflammées par lesquelles il soulevait les foules, tout cela convergeait vers ce but qui ressort clairement des textes évangéliques : préparer le royaume messianique dont l'avènement, d'après lui, était imminent. Qu'on songe combien les espérances messianiques étaient vivantes alors et qu'il y eut toujours des hommes de foi et d'enthousiasme pour se joindre aux faux Messies qui s'élevèrent à cette époque ou quelques années auparavant (Act., 5, 36. 37). Rien ne caractérise mieux cet état d'esprit des Juifs contemporains que la demande faite par eux au Baptiste : « Quoi donc ! Es-tu Élie (1) ? » (Jean, 1, 21; comp. Malach., 4, 5). Si la repentance était

1. On sait que les Juifs croyaient au retour d'Elie devant précéder la venue du Messie (V. Bertholdt, *Christologia Judæorum*, 1841, pp. 58 et ss; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, II, 441-442. — Jésus lui-même appelle Jean « l'Elie qui devait venir » (Matth., 11, 14).

le but prochain que poursuivait le Précurseur, son but réel et dernier était de frayer la voie à celui qui devait venir ; il se considérait lui-même comme « une voix qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, faites-lui des sentiers droits » (Matth., 3, 3 ; comp. Marc, 1, 3 ; Luc, 3, 4 ; Jean, 1, 23). Il fallait recevoir dignement le Messie, lui préparer un peuple qui lui fit accueil ; pour les Israélites, le premier degré de cette préparation était de se repentir, de gémir sur leurs péchés individuels, et sans doute aussi sur les fautes nationales et la situation du peuple en général. Il devient dès lors plus que vraisemblable que cette idée de préparation à l'avènement des temps messianiques rentrait dans le symbolisme du baptême. Cette institution n'était pas seulement un signe de conversion et de repentance, mais encore un symbole de consécration ; Jean voulait par là mettre à part un certain nombre de fidèles et de croyants qui formeraient le noyau du règne de Dieu à venir ; « c'était une manière de recruter dans l'Israël déchu un Israël nouveau et fidèle à qui seul étaient faites les antiques promesses (1) ». Le baptême était donc pour ceux qui le recevaient tout à la fois un vœu et un signe de consécration collective, un lien d'association dans lequel s'engageaient tous ceux qui soupiraient après la venue de temps meilleurs pour le peuple de Jéhovah, après le rétablissement de la justice et de l'antique piété.

L'étude des textes évangéliques examinés en eux-mêmes suffirait déjà à légitimer cette conclusion. Elle res-

1. M. Sabatier, art. cité, *Encycl.*, VII, 168.

sort plus nettement encore d'un passage de Josèphe où il est dit : « Il ordonnait aux Juifs qui cultivaient la vertu et qui pratiquaient la justice les uns envers les autres et la piété envers Dieu de se faire baptiser ensemble (ou de s'unir par le baptême) ; car c'est ainsi qu'il comprenait le baptême : si on le pratiquait non pour obtenir le pardon de certaines fautes, mais pour la purification du corps, l'âme ayant été purifiée d'avance par la justice, etc. (1) ». L'expression βαπτισμῷ συνιέναι (2) fait naturellement penser à un rite collectif, à une cérémonie par laquelle on entrerait dans une association, et qui n'était pas seulement une pratique individuelle (3). C'est le seul point qu'il faille retenir de ce passage, car pour ce qui est de l'explication donnée dans les lignes suivantes, à savoir que le baptême était surtout pratiqué en vue de la pureté du corps, il est visible que l'historien des Juifs a été influencé par ses souvenirs et que les rites esséniens

1. Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 5, 2 : Κτείνει τοῦτον Ἰρῳδῆς, ἀγαθὸν ἄνδρα, καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκόνοντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένους, βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ καὶ τῇ βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανείσθαι, μὴ ἐπὶ τινων ἁμαρτάδων παραιτήσῃ· χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκεκαθαρμένης κτλ.

2. *Sich vereinigen zu der Taufe oder durch die Taufe* (Keim, *Gesch. Jesu von Naz.*, 1, 503, n. 1).

3. Voir Keim, *ibid.* — Güder (*Real - Encykl.*, 2^e éd., VII, 65) s'élève contre l'importance accordée par Keim au passage de Josèphe et contre le préjugé qui consiste à vouloir corriger l'histoire biblique d'après Josèphe. Nul ne songe ici à corriger. A quiconque s'occupe des faits évangéliques on ne saurait contester le droit de chercher à les éclairer, à les mieux comprendre, et s'il est possible, à les compléter au moyen des données fournies par l'histoire profane.

lui ont fait illusion. On pourrait, il est vrai, entendre par là une purification des souillures dont parle la loi lévitique ; d'après cette manière de voir, on accorderait à l'institution johannique une signification morale (repentance) et une signification rituelle (purification physique). Cette opinion semble appuyée sur certains passages de l'épître aux Hébreux où l'auteur parle de diverses ablutions (*διαφόροις βαπτισμοῖς*) qu'il range parmi les *δικαιώματα σαρκός* (Héb., 9, 10). Mais outre que les interprètes sont loin d'être d'accord sur la signification de ces *δικαιώματα σαρκός*, nous ne croyons pas qu'on puisse établir un rapprochement quelconque entre ces baptêmes et celui de Jean. Certaines transgressions de la loi lévitique entraînaient des souillures ; mais à chacune d'entre elles correspondaient des purifications indiquées d'avance (V. Lévit., 11-15 ; Nomb., 19). Comment Jean aurait-il conçu l'idée d'ajouter à ces pratiques anciennes un rite particulier pour le même but ? Si la supposition était fondée, on reconnaîtra que ce côté légal et purement rituel eût été d'assez mince importance dans l'institution nouvelle.

Nous concluons donc de la prédication du Précurseur telle qu'elle nous est connue, des rapports qui devaient exister entre elle et le baptême de Jean, et des renseignements supplémentaires contenus dans Flavius Josèphe, que ce baptême impliquait deux éléments ou symbolisait deux idées : 1° d'une part la repentance et la conversion ; 2° et d'autre part la consécration à la justice, le vœu de se préparer à l'avènement du royaume messianique.

On voit maintenant comment Jésus, lui aussi, a été

amené à se faire baptiser. C'est qu'il partageait les espérances qui agitaient ses contemporains, et qui faisaient de son temps une époque de fièvre et d'effervescence. Nourri à l'école de l'Ancien Testament, familier avec l'enseignement des prophètes, et probablement aussi avec celui de certains apocalypses d'alors, il aspirait de toutes les forces de son âme à voir se réaliser les perspectives entrevues et décrites par les anciens voyants sous l'influence de l'inspiration ; il souffrait profondément de l'état de misère morale et matérielle où en était réduit son peuple, le peuple de la promesse divine ; les tourments et les maux d'Israël retentissaient douloureusement en lui ; lui aussi soupirait après la délivrance et appelait de ses vœux la venue d'un temps meilleur, d'une année favorable. Quoi d'étonnant si l'écho de la prédication de Jean-Baptiste, pénétrant jusqu'en Galilée, a fait vibrer chez lui toutes les fibres patriotiques et religieuses ? Quoi d'étonnant s'il s'est joint aux caravanes attirées par la voix de ce nouveau prophète ? Il vient au Jourdain ; il descend comme les autres dans les eaux du fleuve, contractant avec son peuple une alliance indestructible ; il témoigne comme les autres de son désir ardent de voir apparaître ce règne de la justice, cette ère de rénovation et de salut qu'annonçait le Baptiste. Voilà pourquoi il entre, lui, le saint et le juste, en qui Dieu habitait, dans les flots souillés par les impuretés de toute une nation.

Ainsi compris, il nous semble que le baptême du Seigneur s'explique admirablement, sans qu'il soit nécessaire de recourir aux hypothèses plus ou moins arbitraires par lesquelles la plupart des théologiens ont cherché à s'en

rendre compte. On a trop mis jusqu'ici l'accent sur la repentance exigée par Jean, et on n'a pas assez mis en relief l'élément que nous avons essayé de dégager, et qui cependant est essentiel, à savoir la consécration à la justice, la promesse de se préparer à la venue du Désiré des nations, du rénovateur et du sauveur d'Israël. C'est pourquoi le plus grand nombre des explications qu'on a données au sujet de l'événement que nous étudions se heurtent à d'insurmontables difficultés et se détruisent les unes par les autres.

CHAPITRE II

LE RÉSULTAT DU BAPTÊME CHEZ JÉSUS.

Une dernière question se pose maintenant et non la moins importante; quel a été pour Jésus le résultat du baptême? A-t-il reçu quelque chose, et, dans ce cas, que peut-on dire qu'il ait reçu? Les textes ne nous ont rien appris d'explicite sur les mobiles qui ont amené Jésus au Jourdain; ils nous donnent une réponse pour cette dernière question: tous sont unanimes à rapporter que l'Esprit est descendu sur Jésus. Il s'agit donc de déterminer exactement le sens et la portée du terme *πνεῦμα* employé à la fois par les auteurs de nos quatre évangiles. Il est possible de l'entendre dans deux sens différents: 1° ou bien l'Esprit de Dieu au sens général ou plutôt éthique, c'est-à-dire l'Esprit qui procède de Lui, qui dirige ses serviteurs, qui agit en eux comme principe de vie

intérieure, sous l'influence duquel se trouvent placés tous ceux qui font sa volonté, celui que Paul appelle en un mot πνεῦμα ἁγιοσύνης (Rom., 1, 4) ; 2° ou dans un sens plus spécial, l'Esprit que Dieu communique à ceux qu'il charge d'une mission particulière, l'inspiration divine pour l'accomplissement d'une œuvre divine ; le don des miracles, le don de prophétie ou d'enseignement en sont des exemples. C'est ainsi que les anciens prophètes disaient avoir été saisis par la נִבִּי de Jéhovah (V. Es., 42, 1 ; Ezéch., 2, 2 ; 3, 14 ; 8, 3 ; 11, 24 ; Nomb., 11, 25 ; 1 Sam., 10, 10. 11). Dans cette dernière acception, l'Esprit est donc une force ou un talent que Dieu donne en vue d'un but spécial. Si l'on considère que cette signification est assez fréquente dans l'Ancien Testament et que les évangélistes, à l'exception de Luc, avaient reçu une éducation judaïque, on n'hésitera pas à l'appliquer au mot πνεῦμα dans nos récits du baptême de Jésus. Or, pour Jésus, l'Esprit de sa vocation, c'était l'esprit messianique. L'histoire de la tentation qui suit immédiatement celle du baptême vient corroborer notre interprétation ; elle commence dans Marc par ces mots : « Et aussitôt l'Esprit le lance dans le désert, αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον » (1, 12) (1), qui rappellent tout à fait des passages de l'Ancien Testament comme 2 Rois, 2, 16 (comp. Act., 8, 39). Il n'y a pas à en douter, c'est l'esprit messianique qui vient d'entrer en Jésus et qui agit aussitôt.

Veut-on au contraire, sur ce point spécial, accorder la

1. Math, 4, 1, (ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη) et Luc, 4, 1, (καὶ ἤγατο ἐν τῷ πνεύματι) adoucissent l'expression si énergique de Marc.

préférence au récit moins ancien de Luc et croire que Jésus a reçu le Saint-Esprit, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Luc, 3, 22) ? Comment se représenter alors le développement du Christ jusqu'à sa trentième année, s'il n'a pas été placé dès sa naissance sous cette influence sanctifiante ? Comment expliquer que ce développement ait été absolument normal et non troublé par le péché ? Ne possédait-il pas déjà pleinement cet Esprit, même avant d'inaugurer son ministère ? Comment avait-il conservé sa conscience irréprochable et sans tache, sinon en se laissant guider par l'inspiration divine, en vivant dans une communion constante avec celui qu'à l'âge de douze ans, il appelait déjà son Père (Luc, 2, 49) ? C'est étrangement comprendre sa divinité, son œuvre et les rapports de cette œuvre avec sa personne, que de faire intervenir ici pour la première fois l'Esprit-Saint comme un facteur spécial et nouveau ; nous ne craignons pas de dire qu'on rabaisse ainsi la grandeur morale du Seigneur, en plaçant à ce moment solennel une sorte de communication magique qui seule devait le rendre capable d'être le Sauveur des hommes et d'accomplir sa tâche rédemptrice ; cela est contre les lois du développement psychologique normal d'après lesquelles Jésus, plus que tout autre, a grandi. Il faut insister sur ce point capital : dès son enfance, il se développe sous l'influence toute spéciale de l'Esprit de Dieu ; il se fait en lui un travail non interrompu de croissance spirituelle. Le facteur nouveau qui est entré dans sa vie morale sur les bords du Jourdain, c'est la claire vision de la tâche qui lui était réservée.

On saisit toute l'importance de cette première page de

la vie de Jésus ; elle marque véritablement le point de départ de son activité publique ; elle nous fait assister à la naissance de sa conscience messianique ; c'est le moment précis où Jésus de Nazareth sent pour la première fois qu'il est destiné à être le Christ, le Messie de Dieu (1).

Cette manière de voir est confirmée par les propres déclarations du Seigneur (V. Matth., 11, 10-15). Le nom d'Elie qu'il donne à Jean, la grandeur extraordinaire et d'un autre côté la petitesse dans le royaume des cieux qu'il lui attribue, nous montrent qu'il rattachait d'une façon immédiate son propre ministère à l'activité prophétique du Précurseur. Autre argument non moins frappant et non moins décisif : les trois tentations dont le détail est relaté dans Matthieu (4, 1-11) et dans Luc (4, 1-13) sont précisément des tentations messianiques ; elles nous dépeignent Jésus luttant avec l'idée du faux messianisme juif, se demandant par conséquent par quels moyens il réaliserait son œuvre et en quoi consisterait cette œuvre elle-même. Le sens de ce drame resterait inexplicable si l'on se refusait à admettre qu'il eût déjà en lui, à ce moment-là, la conscience du rôle qu'il devait remplir (2). Enfin ce sera pour notre thèse une confirmation indirecte d'examiner les hypothèses contraires et de nous rendre compte des impossibilités auxquelles elles aboutissent.

1. C'est ce que Cérinthe exprimait sous une forme outrée et fantastique, il est vrai, en disant que Jésus avait reçu la visite d'un Christ céleste qui venait s'unir temporairement à son humanité. Voir dans la *Real-Encykl.*, 2^e éd., VII, 15, l'art *Joh. d. Apostel.* de Ebrard.

2. Remarquer les paroles caractéristiques du tentateur : εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ (Matth., 4, 3. 6 ; Luc, 4, 3. 9).

Il y en a deux : *a*) celle qui place avant le baptême l'apparition de la conscience messianique de Jésus (*Hase, Weiss, Néander*). *(b)* Celle qui la fait naître dans la suite, Jésus ayant commencé avec la simple conscience d'un prophète (*Strauss, Renan*).

a) Les partisans de la première s'appuient sur les récits miraculeux de la naissance du Seigneur, l'étude de l'écriture sainte et en particulier des prophéties, dans lesquelles il se reconnaissait comme dans un miroir, la sympathie profonde avec son peuple qu'il éprouva sans aucun doute avant sa trentième année. La conscience messianique, disent-ils, s'est révélée progressivement en lui sous ces influences diverses et n'est pas apparue brusquement (1). Il dut y avoir en effet chez Jésus une lente préparation, des dispositions intérieures se dessinant peu à peu ; mais toute cette période obscure devait aboutir à une révélation, à un instant décisif où apparaîtraient à la vue de son âme toutes les forces latentes qui s'étaient lentement développées dans les profondeurs de son être moral. Ce moment était même nécessaire ; il lui fallait une claire vision, un signe intérieur du Père, car il ne venait point de lui-même, comme il le dit plus tard, c'est le Père qui l'avait envoyé (Jean, 10, 36 ; 17, 18. 21, etc.). Est-il nécessaire de discuter après cela les raisons alléguées ? Il est incontestable que l'Ancien Testament a été pour beaucoup dans la formation de l'idée messianique chez Jésus ; on

1. Voir Néander, *Vie de Jésus*, I, 70. 71. 93 et ss ; B. Weiss, *L. J.*, I, 279 et ss.

est frappé de l'influence exercée sur sa vie par certaines prophéties ; mais lorsqu'on veut invoquer ce fait comme un argument en faveur de l'hypothèse que nous critiquons, il nous semble qu'on tombe dans une confusion regrettable ; on ne considère pas suffisamment qu'autre chose est se faire une idée du Messie, en concevoir le type, et autre chose, se l'appliquer à soi-même, se croire le Messie. Quant à la foi des parents de Jésus, elle constituait plutôt pour lui une tentation, puisque son œuvre consiste précisément à transformer d'une façon radicale le messianisme tel qu'on le comprenait alors. Enfin les circonstances miraculeuses de sa naissance auraient besoin tout d'abord d'être historiquement prouvées pour qu'on puisse croire que le récit en ait exercé sur lui une influence quelconque ; or, le problème est si peu tranché qu'on ne saurait fonder là-dessus aucun argument sérieux.

b) La deuxième hypothèse, qui fait arriver Jésus à l'idée de sa messianité pendant le cours de son ministère, est plus insoutenable encore. On connaît l'opinion exposée par M. Renan dans sa *Vie de Jésus*. Le Christ aurait débuté comme un chef d'école (1), un simple rabbi ; il

1. Selon M. Renan, cette école était déjà formée au moment où Jésus vint à Jean. « Les synoptiques font venir Jésus vers Jean avant qu'il eût joué de rôle public. Mais s'il est vrai, comme ils le disent, que Jean reconnut tout d'abord Jésus et lui fit grand accueil, il faut supposer que Jésus était déjà un maître assez renommé » (*Vie de Jésus*, p. 105). M. Renan n'a qu'un seul passage sur lequel il fonde sa supposition : Math., 3, 14-15 (car Jean, 3, 22, qu'il allègue un peu plus loin, ne prouve rien dans la question). Or, ce même passage est dit avoir été inventé ultérieurement par les disciples « pour fonder la mission de celui-ci (Jésus) sur un témoignage admis de tous.

aurait ainsi réuni tout d'abord autour de lui un noyau de disciples ; puis, se séparant toujours davantage du judaïsme, entraîné par la logique de sa situation et par son ardeur croissante, il serait devenu à la fin de sa vie une sorte de géant sombre et exalté. Insensiblement, il en serait arrivé à se considérer comme le Messie, à accepter les fraudes pieuses par lesquelles on cherchait à lui en attribuer les caractères distinctifs et traditionnels, la descendance davidique, la naissance à Béthléem, etc. Cette théorie a contre elle toute la marche de l'activité du Christ, telle qu'elle est indiquée dans les évangiles. Nulle part nous ne trouvons chez Jésus des traces de cette exaltation par laquelle on veut qu'il soit arrivé au sentiment de sa messianité ; ce sentiment est au contraire très net chez lui dès l'instant où il commence à prêcher ; c'est le principe même de son activité. Si l'on en demande des preuves convaincantes, elles paraîtront nettement résulter (1) du fait que dès le début il se considère comme chargé d'établir le Royaume de Dieu (2), du titre de Fils de l'homme dont le sens messianique n'est pas douteux, et qu'ils s'applique constamment à lui-même (Matth., 8, 20 ; Marc, 2, 10 ; Luc, 5, 24), et enfin de l'attitude souveraine et unique qu'il prend vis-à-vis de la loi ancienne (Voir Matth., 5, le sermon sur la montagne ;

... C'étaient là des exagérations que réfutait suffisamment la forme dubitative du dernier message de Jean » (*V. de J.*, 201-202).

1. Voir Beyschlag, *L. J.* I, p. 217, auquel nous avons beaucoup emprunté pour cette discussion, de même que pour la précédente.

2. Les passages sont trop nombreux pour être cités ; voir cependant tout le ch. 5 de Math. ; 10, 7 ; Marc, 10, 15).

« vous avez entendu qu'il a été dit.... mais moi je vous dis... » etc.) La grande difficulté dans laquelle s'engagent les partisans de cette seconde hypothèse, c'est de montrer comment Jésus, de la conscience d'un prophète, d'un maître en Israël, s'est élevé à celle d'un Messie, à quelle époque de sa vie et sous quelles influences s'est opérée cette transformation si considérable. Qu'on réfléchisse bien que s'il en était arrivé là par le contact des espérances et des idées messianiques de son temps, s'il avait pour ainsi dire emprunté du dehors, de l'atmosphère ambiante, sa conception du royaume de Dieu et le sentiment de sa messianité, il resterait à expliquer l'insuccès final de sa prédication parmi les Juifs, et comment, en définitive, ces deux conceptions messianiques, celle de Jésus et celle de ses contemporains, se sont constituées l'une vis-à-vis de l'autre en une opposition si vive et si tranchée. Le caractère tragique des relations du Christ avec les Israélites de son temps, tous les obstacles qu'il a rencontrés sur sa route deviendraient une énigme indéchiffrable. Non, Jésus n'a pas reçu du dehors la conscience de sa messianité; il faut de toute nécessité assigner à celle-ci une autre origine, et nous la trouvons dans le sentiment de sa filialité divine.

Elles sont toutes deux dans un rapport étroit de dépendance réciproque, rapport qu'il faut se garder d'invertir. Le sentiment de sa filialité divine, qui était chez Jésus le propre fond de sa conscience religieuse, est la racine du sentiment de sa vocation; celui-ci est la forme que revêt le premier. Jésus prit le titre de Messie parce qu'il se sentait fils de Dieu.

Or, si ces considérations ont quelque apparence de justesse, la parole qui lui fut adressée lors du baptême : « Tu es mon fils bien-aimé en qui je me complais » est bien significative. Elle nous fait assister chez le Christ à l'éveil même de sa conscience messianique (1). Aussi envisageons-nous le baptême comme ayant été pour Jésus une révélation de lui-même à lui-même, une communication intérieure de Dieu qui lui fit apercevoir les énergies cachées qui étaient en lui, et qu'il devait déployer pour le salut de ses frères. Ni l'une ni l'autre des hypothèses que nous avons examinées successivement ne peut rendre compte avec une vraisemblance suffisante de ce phénomène unique dans l'histoire de l'humanité : la genèse, dans une âme d'homme, du sentiment de sa dignité messianique.

Essayons de nous représenter, dans la mesure du possible, ce fait psychologique. Jésus, comme nous l'avons vu plus haut, se consacre par le baptême à l'avènement du royaume de Dieu. La parole de l'austère prédicateur de la repentance produit sur lui une vive impression. Il descend dans les profondeurs de sa conscience et de son cœur et n'y trouve rien que l'amour de Dieu, une compassion infinie pour ses frères et le désir ardent de se dévouer pour eux. Il regarde autour de lui ; sur tous ces visages, il lit l'expression des mêmes sentiments : repentance, humiliation,

1. Voir Beyschlag, *L. J.* I, 213 et ss. ; Keim, *J. v. N.*, I, 544 et ss. ; Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, Gotha, 1864, p. 328 ; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 1888, pp. 160 et ss.

soupirs après une transformation, aspiration vers un relèvement, vers un avenir moins sombre et plus heureux. Au contact de tous ces enthousiasmes et de tous ces vœux, à l'ouïe de la prédication de cet homme extraordinaire, géant de la foi, dont l'œil prophétique contemple d'avance la venue du Messie, Jésus se demande quel est le rôle qui lui est réservé dans la réalisation de l'idéal religieux que prêche le Baptiste.

Un tel mouvement de foi et d'espérance restera-t-il donc sans résultat ? Le peuple croyant et repentant s'exténuerait-il dans une attente sans fin ? Où est-il, celui qui est plus fort que Jean, celui qui baptisera d'esprit et de feu et qui fera la grande séparation entre le froment et la paille ? L'obscur charpentier de Nazareth entendit dans sa conscience de fils de Dieu la réponse : Tu es cet homme après lequel tous soupirent, le bien-aimé du Très-Haut que tous appellent, c'est à toi qu'est destinée la tâche surhumaine d'être le Messie, de mettre un terme aux souffrances de toutes ces âmes et de poser les fondements indestructibles du Royaume de Dieu. Et en même temps que naissait en lui le sentiment de cette tâche immense, Dieu lui donnait l'assurance qu'il pourrait l'accomplir, car la voix céleste disait au fond de son âme : « En toi je me complais. »

Les données de nos textes évangéliques ne nous permettent pas d'aller plus loin et de nous demander quel était le contenu formel de la conscience messianique de Jésus. Steinmeyer (*Die Epiphanien im Leben des Herrn*, pp. 35 et ss.) croit pouvoir préciser, en se fondant d'un côté sur la notion du baptême dans le Nouveau Testament, en

particulier chez saint Paul, et d'un autre côté sur certains passages comme Luc, 12,50 ; Marc, 10,38, où le Seigneur, faisant sans doute allusion aux souffrances qui l'attendaient, les compare à un baptême dont il doit être baptisé (1).

La légitimité des analogies ainsi établies est très contestable, car Paul ne rattachait pas au baptême les mêmes idées que Jean-Baptiste ; et pour ce qui est des paroles de Jésus, le terme βαπτίζω, plonger, se prêtait tout naturellement à la comparaison dont il se sert. On ne saurait donc rien tirer de ces rapprochements pour déterminer le contenu de l'idée messianique chez Jésus. Ce contenu lui-même s'est-il modifié ou enrichi dans la suite ? Cela est pour nous hors de doute (Voir dans le beau travail de M. Baldensperger le chapitre intitulé : *Entwicklungsgang des Selbstbewusstseins Jesu*). Mais nous n'avons pas non plus à aborder ici cette question. Qu'il nous suffise d'avoir constaté que dès son baptême, Jésus a eu la conviction intime d'être le Messie envoyé de Dieu. Cette certitude était inébranlable ; elle a triomphé parce qu'elle était d'origine divine.

1. « *Die Wasser schlagen über seinem Haupte zusammen ; er weiss sich zum Messias geweiht, zum Messias, welcher durch Leiden des Todes vollendet werden soll.* »

Vu : le Président de la soutenance,
MÉNÉGOZ

Vu : le Doyen,
F. LICHTENBERGER

Vu et permis d'imprimer :
Le vice-recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

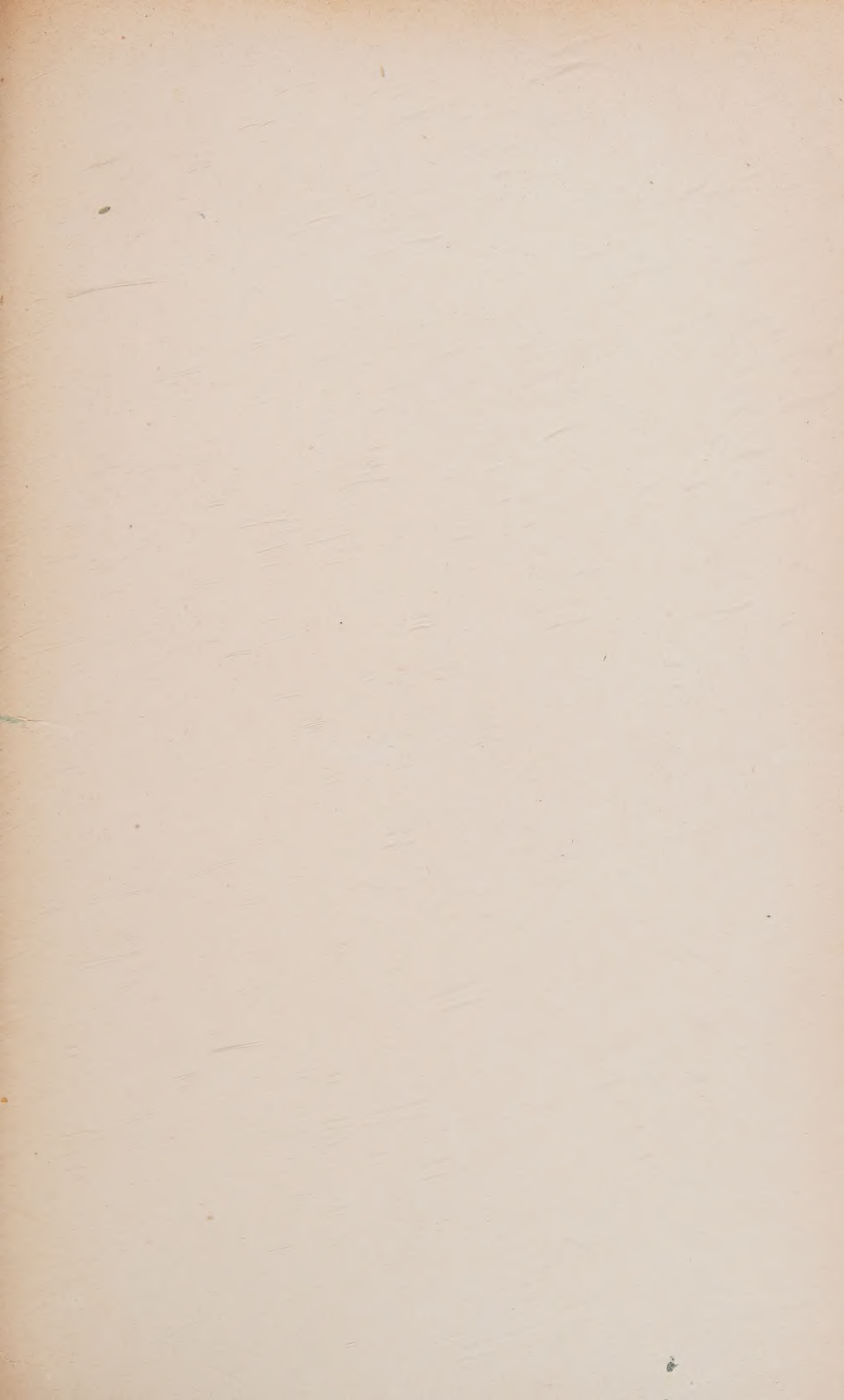
Étude des textes

CHAPITRE I. — Les récits des synoptiques	12
CHAPITRE II. — Le quatrième évangile	31
CHAPITRE III. — Le plus ancien récit du baptême de Jésus.	35

DEUXIÈME PARTIE

Explication du baptême de Jésus

CHAPITRE I. — Pourquoi Jésus s'est-il fait baptiser. . .	42
CHAPITRE II. — Le résultat du baptême chez Jésus . . .	54



HENRI JOUVE, Imprimerie des Écoles, 15. rue Racine, Paris.
